

BUDDHISMUS UND NATIONALISMUS

ANMERKUNGEN ZUR HISTORIOGRAPHISCHEN RELEVANZ DER AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM NATIONALISTISCHEN DISKURS DES BAKUMATSU-BUDDHISMUS

Peter KLEINEN

VORBEMERKUNG

Die vorliegende Arbeit möchte sich als Diskussionsbeitrag verstanden wissen, nicht als abgeschlossenen Forschungsbericht. Sie stellt eine erste Einführung in ein größeres Forschungsvorhaben zur Genese, diskursiven Struktur und gesellschaftlichen Funktion buddhistisch-nationalistischer Ideologie der Bakumatsu- und Meiji-Zeit (1853–1912) dar. In ihr werden Fragen etwa nach dem Wesen des Phänomens Nationalismus oder der Funktion von Ideologie eher *en passant* abgehandelt. Ich versuche vielmehr, zunächst einmal eine Antwort auf die Frage nach der historiographischen Relevanz einer Beschäftigung mit dem Thema zu geben und diese dann am Beispiel von Gesshōs *Buppō gokoku-ron*, einer buddhistischen Kampfschrift aus dem Jahre 1856, zu verdeutlichen.

1. ZUR AUSGANGSSITUATION DES FRÜHEN MEIJI-BUDDHISMUS

1.1. Einleitung

Im Hinblick auf die insbesondere von Hayden White thematisierten Fragen, inwieweit sich Geschichte als solche bereits in der Form gelebter Erzählungen oder Geschichten ereignet, die der Historiker lediglich nacherzählen braucht (Historiographie als die Summe prosaischer Äquivalente gelebter Geschichten), bzw. inwieweit sie als unüberschaubarer Steinbruch ungeordneter historischer Fakten vor uns liegt, die der Historiker erst im Prozeß des Erzählens zu einer von ihm selbst geschaffenen, fiktiven Geschichte logisch verknüpft (Historiographie als die Summe verbaler Artefakte, die nur den Anschein erwecken können, narrative Modelle vergangener Prozesse zu sein) (vgl. STANFORD 1994: 79–108, insb. 97–98), mag es nicht ganz unproblematisch sein, eine Arbeit, die vorwiegend mit Historiographischem befaßt ist, mit einem historischen Abriß dessen einzuleiten, was von der hier zur Untersuchung stehenden Historiographie be-

handelt bzw. als solches erst geschaffen worden ist. Daß ich dies dennoch versuche, liegt in der Hoffnung begründet, solchen Lesern, die mit der Religionsgeschichte des modernen Japan nicht vertraut sind, einen ersten Eindruck davon zu vermitteln, was in etwa den historischen Hintergrund für die vorliegenden Überlegungen bildet.

1.2. Historischer Abriss des Tokugawa- und frühen Meiji-Buddhismus

Während der Tokugawa-Zeit (1603–1868) bildeten die Tempel der verschiedenen buddhistischen Sekten eines der tragenden Elemente eines rigiden staatlichen Überwachungssystems. Nachdem sie durch die Feldzüge Oda Nobunagas (1534–1582) ihrer politischen Eigenständigkeit weitestgehend beraubt worden waren, konnte ihnen das Tokugawa-Shōgunat Zensusaufgaben auferlegen, die letztlich der Kontrolle der gesamten Bevölkerung und hier vor allem der Verwirklichung einer strengen anti-christlichen Religionspolitik dienten. Dergestalt vom Shōgunat in die Pflicht genommen, genossen die etablierten buddhistischen Sekten zwar eine relativ große Staatsnähe, die mit etlichen sozialen und materiellen Privilegien einherging. Dies trug jedoch auch wesentlich dazu bei, daß sich der Buddhismus die Mißgunst der zeitgenössischen intellektuellen Konkurrenz zuzog. Insbesondere Vertreter des Neo-Konfuzianismus sowie der nativistischen Schulen¹ der „Landeswissenschaften“ (*kokugaku*) und des „Restaurations-Shintō“ (*fukko shintō*) gaben sich keineswegs mit der gesellschaftlich bevorzugten Stellung des Buddhismus zufrieden und attackierten ihn mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln. Sie kritisierten die buddhistische Lehre u. a. wegen ihrer Weltabgewandtheit, ihrer sozialen Irrelevanz, ihrer Irrationalität oder ihrem fremdländischen Ursprung, prangerten aber vor allem auch immer wieder die angebliche Dekadenz sowie das angebliche Schmarotzertum der buddhistischen Priesterschaft an. Institutionell privilegiert und vom Shōgunat protegiert, geriet der Buddhismus intellektuell immer mehr in die Defensive. Hinzu kam, daß einzelne „Territorialfürstentümer“ (*han*) wie Okayama, Aizu, Mito, Tsuwano, Satsuma und Chōshū bereits während der Tokugawa-Zeit eine tendenziell anti-buddhistische Religionspolitik betrieben, indem sie beispielsweise Tempel schließen ließen, die Laisierung von Mönchen und Nonnen anordneten oder die dem Buddhismus vom Shōgunat zugedach-

¹ In Anlehnung an HAROOTUNIAN (1988) charakterisiere ich die „Landeswissenschaften“ und den „Restaurations-Shintō“ als Nativismus, generell also als den intellektuellen Ausdruck eines Bestrebens, infolge einer Bedrohung durch eine überlegene Fremdkultur explizit an bestimmten Elementen der eigenen Kultur festzuhalten bzw. diese wiederbeleben zu wollen.

ten Zensusaufgaben auf Shintō-Institutionen übertrugen. In einigen Fällen waren solche Maßnahmen allerdings Bestandteile größerer politischer oder wirtschaftlicher Reformversuche, die nicht ausschließlich oder vorrangig gegen den Buddhismus gerichtet waren.

Unmittelbar nach der sogenannten „Meiji-Restauration“ (*Meiji ishin*) von 1867/1868 gelangten Anhänger des radikalen „Restaurations-Shintō-isten“ Hirata Atsutane (1776–1843), dessen Lehren u. a. wegen ihrer Betonung der göttlichen Natur des japanischen Kaiserhauses großen Anklang bei den Gegnern des Shōgunats gefunden hatten,² in hohe Regierungsämter einer neuen, sich auf die Autorität des Kaisers berufenden Zentralregierung, der tendenziell wenig daran gelegen war, die Religionspolitik des Shōgunats gegenüber dem Buddhismus fortzusetzen. Sie beabsichtigten, der neuen Staatsform ein shintōistisch-theokratisches Gepräge zu geben. Ihrem Versuch, einen Shintō Hiratascher Prägung auf Kosten des vielgeschmähten Buddhismus als Staatsreligion zu etablieren, war zwar kein anhaltender Erfolg beschieden. Allerdings konnten sie zu diesem Zweck bis zum Frühjahr 1872 relativ unbehindert eine nominelle Politik der „Trennung von Shintō und Buddhismus“ (*shinbutsu bunri*)³ betreiben, die *de facto* zu einem von Teilen der Bevölkerung, vielen lokalen Verwaltungsbehörden und den meisten der „Restaurations-Shintōisten“ innerhalb der Zentralregierung getragenen Bildersturm wider den Buddhismus ausarten sollte (LOKOWANDT 1978: 22). Dieser anti-buddhistische Ikonoklasmus, der den Buddhismus wirtschaftlich und auch spirituell in eine tiefe Krise stürzte, ist unter der Losung *haibutsu kishaku* [Abschaffung und Zerstörung des Buddha] bekannt geworden. Er wich erst dann einer subtileren Form staatlicher Religionskontrolle, als die Zentralregierung, die bis dahin kaum konkrete Maßnahmen gegen die Buddhismuspolitik der „Restaurations-Shintōisten“ in ihren eigenen Reihen ergriffen hatte, deren Versuch, den Shintō als Staatsreligion zu etablieren, die Unterstützung entzog und die Verbreitung einer staatlich diktierten „Großen Lehre“ (*daikyō*) anordnete. Auf eigenes Ersuchen wurde an der zu diesem Zweck geschaffenen Institution einer „Großen Lehranstalt“ (*daikyōin*) neben der shintōistischen nun auch wieder die buddhistische Priesterschaft beteiligt. Die staatlich angeordnete Zusammenarbeit von Shintō und Buddhismus

² Ein weiteres herausragendes Element des „Restaurations-Shintō“ Hiratas war neben der in ihm zum Ausdruck kommenden Xenophobie auch dessen radikale Ablehnung des ihm schlichtweg verhassten Buddhismus. Insbesondere gegen die Jōdo Shin-shū [Wahre Sekte des Reinen Landes] (siehe auch Anm. 4) und die Nichiren-shū [Nichiren-Sekte] hat Hirata immer wieder heftig polemisiert.

³ Wörtl.: „Trennung von Göttern und Buddhas“.

verlief jedoch auch deshalb keineswegs harmonisch, weil die Buddhisten den Shintōisten institutionell unterstellt wurden und auch die ihnen anbefohlene „Große Lehre“, die sie unter Mißachtung ihrer eigenen traditionellen Glaubensvorstellungen ausschließlich zu predigen hatten, eindeutig shintōistischen Inhalts war. Nach einigen Jahren letztlich fruchtloser Bemühungen um die Verbreitung der „Großen Lehre“ gestattete man 1875 zunächst vier Denominationen der bei der Bevölkerung einflußreichen und politisch äußerst aktiven Jōdo Shin-shū⁴, die „Große Lehranstalt“ zu verlassen und fortan wieder ihre eigenen Lehren zu verkünden. Mit der Schließung der „Großen Lehranstalt“ noch im Verlauf desselben Jahres gestand die Zentralregierung schließlich das Scheitern ihrer Absicht ein, den traditionellen Religionsgemeinschaften des Landes zur Schaffung eines ideologischen Konsens auf der Grundlage eines staatlich zensierten Shintō die Inhalte der zu predigenden Lehren diktieren zu wollen. Der erfolgreiche Einsatz insbesondere von Shimaji Mokurai (1838–1911), einem Priester der Jōdo Shin-shū, für das Recht der buddhistischen Sekten, relativ ungehindert der Verbreitung ihrer eigenen Lehren nachgehen zu dürfen, ist häufig als ein Sieg für das Recht auf „Glaubensfreiheit“ (*shinkyō jiyū*) in Japan dargestellt worden. Unter anderem hiervon wird im folgenden ausführlicher die Rede sein.

2. TOKUGAWA- UND MEIJI-BUDDHISMUS IN DER ETABLIERTEN WESTLICHEN GESCHICHTSSCHREIBUNG

2.1. Allgemeine Tendenzen

FUJITANI Takashi (1992: 533–534) beginnt seine lesenswerte Rezension zu James Edward Ketelaars *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution* (1990) mit der durchaus zutreffenden Feststellung, daß die dort aufgegriffene Frage nach dem Wesen der kom-

⁴ Diese auch als Shin-shū bekannte Sekte des japanischen Buddhismus beruft sich auf den Mönch Shinran (1173–1262) als ihren Gründer. Sie wurde vor der Meiji-Zeit – häufig durchaus pejorativ – als Ikkō-shū [Sekte der ausschließlich [dem Amida-Buddha] Zugewandten] bezeichnet und nennt das Jahr 1224 als traditionelles Datum ihrer Gründung. Im Gegensatz zu der weniger radikalen Jōdo-shū [Sekte des Reinen Landes], aus der sie ideengeschichtlich hervorgegangen ist, mißt sie der ständigen Anrufung des Amida-Buddha (*namu amida butsu*) relativ wenig Bedeutung für ihren Heilsweg, den Eingang in das Reine Land Amidas, bei. Darüber hinaus gestattet sie ihren Mönchen zu heiraten, Fleisch zu verzehren und als Laien zu leben, verzichtet also auf wesentliche Elemente der traditionellen klösterlichen Disziplin (*vinaya*) des Buddhismus.

plexen Beziehung zwischen Buddhismus und Staat insbesondere während der frühen Meiji-Zeit auf ein im englischsprachigen Raum bis *dato* weitgehend unbearbeitetes Forschungsgebiet verweist. Es läßt sich hinzufügen, daß dieser Themenkomplex auch von der japanbezogenen Buddhismusforschung in Deutschland bislang kaum berücksichtigt worden ist.⁵ Gleichwohl dürfte es nicht übertrieben sein zu behaupten, daß einzelne Aspekte der Geschichte des Meiji-Buddhismus immer noch zu den Favoriten wissenschaftlicher Betrachtung seitens der westlichen Japanforschung zu zählen sind.⁶ Dies gilt zumindest im Rahmen jener Gruppe sinnvoll konstruierbarer Forschungsgegenstände im Zusammenhang mit der Geschichte des japanischen Buddhismus überhaupt, die zugunsten einer tendenziell dogmengeschichtlich interessierten Untersuchung hauptsächlich des vor-neuzeitlichen Buddhismus relativ wenig Beachtung gefunden haben.⁷ Noch weit weniger Aufmerksamkeit hat schließlich bei der westlichen Japanforschung der Buddhismus der Taishō- (1912–1926) und frühen Shōwa-Zeit (1926–1945), vor allem aber der der Tokugawa-Zeit gewinnen können. Ich habe bereits an anderer Stelle (KLEINEN 1994: 8) darauf hingewiesen, daß es bis auf den heutigen Tag keine von westlicher Seite vorgelegte oder auch nur in eine westliche Sprache übersetzte „Geschichte des modernen japanischen Buddhismus“ gibt, die in adäquater Ausführlichkeit und analytischer

⁵ Zwei wichtige Ausnahmen, die auch Fujitani erwähnt, sind GRAPARD (1984) und COLLCUTT (1986), zwei Aufsätze über die staatliche Buddhismus-Politik und den anti-buddhistischen Ikonoklasmus der frühen Meiji-Zeit. Auf deutscher Seite hat unlängst ANTONI (1993) aus kulturanthropologischer Sicht eine Fallstudie über die „Trennung von Göttern und Buddhas“ am Ōmiwa-Schrein vorgelegt.

⁶ So etwa neben dem anti-buddhistischen Ikonoklasmus auch das unschwer hierzu in Beziehung zu setzende Problemfeld des buddhistischen Nationalismus während der Meiji-Zeit. Für Arbeiten westlicher Provenienz, die in unterschiedlichster Art und Weise mit diesem befaßt sind, siehe neben KETELAAR (1990) beispielsweise HOLTOM (1943), ANDERSON (1956), LEE (1975), FISCHER (1979), STAGGS (1983), THELLE (1987), TANABE (1989), ROGERS und ROGERS (1990; 1991), NAYLOR (1991) und KLEINEN (1994).

⁷ Neil McMULLIN hat in den vergangenen Jahren (etwa 1989 und 1992) wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß ein Großteil der bisherigen Forschung über die vor-modernen Religionen Japans zuviel Wert auf eine eher ahistorisch-philosophische Analyse sogenannter religiöser Wahrheiten, wie sie vor allem im Denken großer Glaubensstifter und Sektengründer zum Vorschein gekommen sein mögen, gelegt hat. Er erhebt die Forderung nach einer Forschung, die von Fragestellungen geleitet ist, welche einer enthistorisierenden, entpolitisierenden und entideologisierenden Betrachtung religiöser Phänomene entgegenwirken.

Tiefe über die Meiji-Zeit hinausginge. Im Falle der Geschichte des Tokugawa-Buddhismus muß der westlichen Japanforschung ein ähnlich desolater Zustand bescheinigt werden.⁸

Dies kann allerdings kaum noch Verwunderung hervorrufen, wenn man berücksichtigt, daß das gängige Klischee über den Tokugawa-Buddhismus innerhalb wie außerhalb Japans vor allem zweierlei umfaßt: Einerseits das Bild einer tendenziell reaktionären Religionsgemeinschaft mit einer engen Anbindung an den Tokugawa-Staat, die die Einhaltung des von den Machthabern angeordneten Verbots des Christentums zu überwachen hat und dafür etliche Privilegien vor allem wirtschaftlicher Natur genießt, sowie andererseits – und gerade für die westliche Historiographie folgenschwerer – das Bild der durch die finanzielle Sicherheit und bürokratische Machtfülle der Tempel bedingten, tiefgreifenden Dekadenz der buddhistischen Priesterschaft. Paul B. WATT hat bereits vor elf Jahren (1984: 188) festgestellt, daß eine allgemeine Übereinstimmung bei westlichen und japanischen Wissenschaftlern über den generellen Charakter des Tokugawa-Buddhismus nicht zu übersehen ist. Dort nämlich, wo diesem überhaupt die seltene Ehre wissenschaftlicher Aufmerksamkeit widerfahren ist, stößt man in der Regel auf das Bild einer in ihren etablierten Zentren spirituell, moralisch und intellektuell degenerierten Glaubensgemeinschaft. ANDERSON (1956: 33–34) liefert ein Paradebeispiel dieses Diskurses:

During the Tokugawa regime, the Buddhists produced no virile movements, no remarkable personalities, and no spectacular influence on the historic scene. The monks became slotful, dependent, and corrupt. Unlike Europe, where the religious force of Puritanism stimulated reform in national life and let to the protest against despotism, the Buddhists led no political movements against the regime; they were not like the Protestant Christians of Europe interested in the welfare of the individual – they accomodated meekly to the Tokugawa police state. [...] Then, with the collapse of the Shogunate and the loss of

⁸ Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß nicht einzelne geistesgeschichtliche Studien und biographische Arbeiten zu wichtigen Vertretern des Tokugawa-Buddhismus vorlägen; siehe etwa YAMPOLSKI (1971) oder WATT (1984). Und KETELAAR (1990) liefert in seinem Buch, das ja eher ein Stück Geschichtsschreibung über die Meiji-Zeit ist, die systematischste Analyse anti-buddhistischer Diskurse und Lokalpolitik der Tokugawa-Zeit, die mir bekannt ist. Für wertvolle Kritik an einigen Schwachpunkten seiner Arbeit, an welcher sich die zukünftige Forschung meines Erachtens dennoch wird messen lassen müssen, siehe neben FUJITANI (1992) auch BREEN (1991) und GRAPARD (1992).

official support, Buddhism reached its nadir both as a religious and a political force.⁹

Ein kausaler Zusammenhang zwischen dieser gängigen Charakterisierung des Tokugawa-Buddhismus und dem generell schwachen Interesse der japanbezogenen Buddhismusforschung und ideengeschichtlichen Wissenschaft insbesondere westlicher Provenienz, das sich gewöhnlich in einem standardisierten Pflichtverweis auf die gewinnträchtige Kontrollfunktion sowie die damit einhergehende Saturiertheit der buddhistischen Priesterschaft erschöpft, ist meines Erachtens kaum verkennbar.

Nun könnte der desolatte Zustand westlicher Geschichtsschreibung über den Tokugawa-Buddhismus zwar einerseits mit einem eher wissenschaftshistorisch bedingten Mangel an Einsicht in den möglichen Nutzen einer Beschäftigung mit diesem Untersuchungsgegenstand erklärt werden. Andererseits könnte der Grund für das mangelnde Interesse, sich auf der Grundlage kritischer Reflexivität in gebührender Ausführlichkeit mit der Geschichte des Tokugawa-Buddhismus auseinanderzusetzen und so der Entstehung und Verhärtung letztlich immer undifferenzierter *doxa*¹⁰ entgegenzuwirken, aber auch in einer von Fragen der Moral geleiteten Entrüstung über eine Religionsgemeinschaft liegen, deren historische

⁹ Ähnliche Darstellungen finden sich in der – gegenüber der westlichen natürlich ungleich umfangreicheren – japanischen Literatur zum Tokugawa-Buddhismus bei einer Reihe prominenter Historiker wie etwa TSUJI Zennosuke (u. a. 1955: 404–489; 1984: 27–102), IENAGA Saburō (1961: 8–12) und YOSHIDA Kyūichi (1959: 2; 1970: 37–40). Auf westlicher Seite erfährt man weiterhin bei SAN-SOM (1931: 469), daß ab der Zeit des ersten Tokugawa-Shōgun „we hear of no distinguished prelate and no great religious reformer“, wird von ELIOT (1935: 315) über „the phlegmatic apathy of the Buddhist clergy“, von BELLAH (1957: 51) über „the general lethargy and uncreativity of Buddhism“ sowie von KITAGAWA (1966: 166) über „the moral and spiritual bankruptcy of established Buddhism“ informiert und kann bei EARTHART (1969: 70) das dem Buddhismus zugeordnete Attribut „fossilized“ nachlesen (vgl. WATT 1984: 188–189). Auch EDER (1978: 161) spricht von einem „Niedergang des Buddhismus“ insbesondere während der Tokugawa-Zeit, und TAKEMURA und TAMURA (1984²: 1565) erklären in Hammitzschs *Japan-Handbuch*, daß die Religionspolitik des Tokugawa-Shōgunats „dem buddhistischen Glauben seine Lebensfähigkeit“ genommen habe.

¹⁰ Ich verwende den Begriff *doxa* im Sinne Pierre Bourdieus, so daß er im vorliegenden Kontext eine weitestgehend habitualisierte Lehrtradition bezeichnet, eine Lehrtradition also, die sich gewissermaßen von selbst versteht, nicht eigens erwähnt werden muß und insofern scheinbar nicht einmal mehr die Notwendigkeit in sich birgt, als Orthodoxie der etablierten Wissenschaft einer abweichenden, heterodoxen Position entgegengehalten werden zu müssen (vgl. BOURDIEU 1979: 318–334; EAGLETON 1991: 157).

Wirklichkeit nicht mit ihrem theoretisch-religiösen Anspruch in Einklang stand. Dies würde dann meines Erachtens ein sehr viel unangenehmeres Licht auf das Wesen und die geistige Verfaßtheit des vorherrschenden Diskurses über diesen Untersuchungsgegenstand werfen. Es liegt mir jedoch fern, diesen Diskurs dem der Sache wissenschaftlicher Erkenntnis keineswegs dienlichen Vorwurf auszusetzen, von einer Art kleingeistiger Krämermentalität geleitet zu sein. Auch soll hier der Tokugawa-Buddhismus keinesfalls gegen den Vorwurf der Dekadenz in Schutz genommen werden. Ich möchte lediglich in Übereinstimmung mit KETELAAR (1990: 11–12), der die moralisierende – und mehr verschleiernde als erhellende – Neigung insbesondere Tsuji Zennosukes kritisiert hat, den anti-buddhistischen Ikonoklasmus der frühen Meiji-Zeit als selbstverschuldete und daher zu rechtfertigende Bestrafung mit zudem kathartischer Wirkung darzustellen, darauf hinweisen, daß historische Prozesse und Ereignisse sowie die sie bestimmenden Faktoren nicht dadurch identifiziert und sinnvoll analysiert werden können, daß man etwa von einem ahistorisch-ideellen Bild religiöser Institutionen, wie sie ihrem eigenen Anspruch nach *sein sollten*, ausgeht, um es dann bei einem Hinweis auf deren angebliche Dekadenz bewenden zu lassen, wenn das sich abzeichnende Bild ihrer historischen Realität diesem Ideal nicht entspricht. Dergleichen wissenschaftliche Strategien sind Metaphysik im schlechtesten Sinne. Sie bemühen Metahistorien, deren Strukturen entfernt an die der Theodizee oder des Jüngsten Gerichts erinnern, und besagen weitaus mehr über die Wertvorstellungen und politischen Interessen der sie zur Anwendung bringenden Subjekte, als sie einer wissenschaftlich sinnvollen Analyse des Objekts dienlich sein können.¹¹

¹¹ Dem Tokugawa-Buddhismus die kaum vermeidbare Diskrepanz zwischen seiner historisch-institutionellen Wirklichkeit und einem ahistorisch-philosophischen Idealbild seiner selbst in verschiedenster Form zum Vorwurf zu machen, ist ein ideologischer Breitensport, den auch viele zeitgenössische Vertreter der Konkurrenz auf dem Markt intellektueller und religiöser Diskurse aus keineswegs uneigennützigen Gründen ausgiebigst betrieben haben. Was die moderne japanbezogene Buddhismusforschung im Westen für einen Erkenntnisgewinn daraus zu ziehen erhoffte, fernab des Versuchs einer detaillierten Analyse etwa der für die Religionspolitik relevanten Machtstrukturen und -interessen während der Bakumatsu- und frühen Meiji-Zeit entweder in einen ähnlich moralisierenden Diskurs zu verfallen oder gar gleich zu schweigen, soll an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Nicht unerwähnt bleiben sollte hingegen, daß FUJITANI (1992: 537–538) zu Recht auf einige japanische Stimmen wie KODAMA Shiki (1976: 1–3; 1979: 60–64), FUKUSHIMA Hirota (1970: 84, 88–89) und YASUMARU Yoshio (1979) aufmerksam gemacht hat, die sich entschieden gegen einen Diskurs *à la* Tsuji Zennosuke verwahren bzw. sich deutlich von diesem unterscheiden.

Im Resultat spielt es allerdings keine Rolle, was letztlich das mangelnde Interesse an der Geschichte des Tokugawa-Buddhismus bedingt hat. Tatsache bleibt, daß sich viele westliche Historiker bisher der Möglichkeit begeben haben, durch den Versuch einer möglichst objektiven Auseinandersetzung mit der historischen Entwicklung des japanischen Buddhismus des 17. bis mittleren 19. Jahrhunderts zu einem ausgewogeneren und adäquateren Verständnis religiöser, intellektueller und politischer Prozesse innerhalb der Tokugawa-Gesellschaft zu gelangen.¹² Sie haben weiterhin, was uns an dieser Stelle noch beschäftigen wird, auch den wissenschaftlichen Diskurs über den Forschungsgegenstand, in welchen sie zumindest in begrenztem Umfang Arbeit investiert haben, nämlich die Geschichte des Meiji-Buddhismus, der durchaus vermeidbaren Gefahr gewisser Verzerrungen ausgesetzt. So analysierten sie in der Regel das Handeln und Denken der Protagonisten des Meiji-Buddhismus gleich einer historischen *tabula rasa* ausschließlich im Hinblick auf die – und vor dem Hintergrund der – zeitgenössischen gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen, nicht aber unter Berücksichtigung ihrer unmittelbaren Vorgeschichte, die natürlich in die Zeit des „dekadenten“, der wissenschaftlichen Analyse gewissermaßen unwürdigen Tokugawa-Buddhismus zurückreicht.¹³ Was in einem konkreteren Sinne hiermit gemeint ist, soll im folgenden am Beispiel eines Vertreters der *Bōchō*-Linie¹⁴ innerhalb der Hongan-ji-Denomination¹⁵ der Jōdo Shin-shū verdeutlicht werden.

¹² Hierfür gibt es allerdings auch auf japanischer Seite prominente Beispiele. So ist in MARUYAMA (1974), einem Standardwerk des ideengeschichtlichen Genres, der Buddhismus eine schlichtweg nicht existente Größe. Für Arbeiten, die zwar den Tokugawa-Buddhismus nicht unbedingt ausführlich behandeln, ihm aber ohne Bezug zu Fragen der Moral prinzipiell einen größeren konstitutiven Stellenwert im Rahmen der vorherrschenden zeitgenössischen Ideologie beimessen, als Maruyama es tut – was nicht heißen soll, daß Maruyama Energie auf das Problem buddhistischer Dekadenz verschwendet hätte –, siehe beispielsweise ŌKUWA (1974) und OOMS (1984; 1985).

¹³ Eine Ausnahme bilden, wie weiter oben bereits angedeutet, die häufigen Verweise auf die anti-buddhistischen Diskurse sowie auf die buddhistischen Entgegnungen (siehe auch Anm. 8).

¹⁴ Eine in der japanischen Literatur gewöhnlich als *bōchō shushin-sha* [die aus den Provinzen Suō und Nagato] bezeichnete Gruppe von Priestern, die sowohl die Reformpolitik innerhalb der Hongan-ji-Denomination als auch deren Haltung gegenüber der Meiji-Regierung maßgeblich beeinflußt hat. Zu ihren wichtigsten Vertretern zählen Shimaji Mokurai, Ōzu Tetsunen (1834–1902) und Akamatsu Renjō (1841–1919). Suō und Nagato bildeten den Kern des Territorialfürstentums Chōshū (die heutige Präfektur Yamaguchi).

¹⁵ Jap.: Hongan-ji ha; häufig nach ihrem Haupttempel in Kyōto auch als Nishi Hongan-ji bezeichnet.

2.2. Shimaji Mokurai in der westlichen Geschichtsschreibung

Als einer der prominentesten Protagonisten des frühen Meiji-Buddhismus gilt neben eher wertkonservativen Männern wie Fukuda Gyōkai (1806–1888) und Shaku Unshō (1827–1909) der Nishi Hongan-ji-Priester Shimaji Mokurai aus der Provinz Suō. Die westliche Literatur präsentiert ihn uns in der Regel als einen aufklärerischen Aktivist, der zwischen 1871 und 1875 mittels einer Reihe von Petitionsschriften maßgeblich daran beteiligt war, gegenüber bestimmten Kräften innerhalb der Meiji-Regierung eine mit der regimekritischen Aura von Modernität, Liberalismus und Demokratie umgebene Politik der „Glaubensfreiheit“ und der „Trennung von Politik und Religion“ (*seikyō bunri*) durchzusetzen.¹⁶ Shimaji erscheint als ein aus den Trümmern des anti-buddhistischen Ikonoklasmus emporgesteigener Phönix. Er ist der durch leidvolle Erfahrung geläuterte, helden-

¹⁶ Anbei ein paar Textpassagen aus der einschlägigen Literatur, die dieses Bild unterstützen (Hervorhebungen von mir): „Shimaji’s intellectual dependence on the West and the depth of his understanding of Western democratic rights and cultural enlightenment are obvious [...]“ (MASUTANI und UNDŌ 1956: 80). „From this point on, Buddhism developed without further government interference. This change in policy was mainly due to the insight and enthusiasm of Shimaji Mokurai“ (MASUTANI und UNDŌ 1956: 141). „Impressed by the separation of religion and state he observed in Europe, Shimaji submitted a number of petitions to the government calling for the dissolution of the Daikyōin (Office of Religion, established in 1872), through which the Meiji government attempted to spread Shintō as the national creed. His efforts were instrumental in securing abolition of this office in 1875 and promoting a government religious policy more tolerant toward Buddhism“ (RHODES 1983: 99). „[...] even though Buddhism seemed to be working against the general trend of the times, there was a strong Buddhist current in the enlightenment movement in the 1870s, represented by such prominent Buddhist as Ōuchi Seiran, Shimaji Mokurai, Ōzu Tetsunen, Akamatsu Renjō, and others. Shimaji attempted, in the name of religious freedom, to maintain the independence of Buddhist propagation“ (THELLE 1987: 58). Weiter sei hier auf eine Bemerkung von KETELAAR (1990: 198) hingewiesen, die allerdings weniger Shimajis Darstellung in wissenschaftlichen Arbeiten betrifft, als vielmehr sein populäres Image: „Shimaji was popularly credited with almost single-handedly extricating institutional Buddhism from governmental control [...]“. Leider erklärt Ketelaar nicht, wie er zu dieser Einschätzung gelangt. Nicht unerwähnt bleiben sollte schließlich, daß unlängst die englische Übersetzung eines bereits 1968 herausgegebenen japanischen Sammelbandes mit Kurzbiographien berühmter japanischer Mönche und Priester erschienen ist (KASHIWAHARA und SONODA 1994), in welchem sich ein Aufsatz des eminenten Shin-shū Kenners KODAMA Shiki (1994: 207–218) über das Leben Shimaji Mokurais findet. Dieser Aufsatz, obschon im Ton eher populärwissenschaftlich gehalten, bietet die differenzierteste aller mir bekannten Darstellungen Shimajis und seiner Religionspolitik in einer westlichen Sprache.

hafte Reformen seiner Glaubensgemeinschaft, der in seiner Person den Aufbruch des Buddhismus in die Moderne symbolisiert. Diese Darstellung entbehrt natürlich nicht jeglicher Grundlage. Sie verbirgt aber mehr, als sie preisgibt, und sollte daher durch einige ergänzende Details korrigiert bzw. relativiert werden.

Ein solches Detail, das durchaus nicht übersehen worden ist, stellt Shimajis für einen Verfechter des Prinzips der Religionsfreiheit nicht unbedingt selbstverständlicher Kampf gegen die Duldung des Christentums auf japanischem Boden dar (siehe z. B. MASUTANI und UNDŌ 1956: 144, 148). Er wird gewöhnlich in einem Atemzug mit einem weiteren Detail erwähnt, das die Religionshistoriker, die sich der Person Shimajis angenommen haben, allerdings eher befremdet zu registrieren scheinen – die unverkennbar regierungsfreundliche und nationalistische Geisteshaltung, welche, so der Tenor, vor allem in seinen Schriften ab den 1880er Jahren zum Vorschein komme. THELLE (1987: 102–103) beispielsweise schreibt (Hervorhebungen von mir):

It is also noteworthy that several Buddhists who had earlier been recognized for their liberal attitudes, in these later years supported a policy that was hardly consistent with their liberal background. Shimaji Mokurai, for example, had distinguished himself in the early Meiji period by his successful work for religious freedom, that is, the independence of Buddhism from Shinto dominance and state interference. He went to Europe as early as 1872, and, returning by Jerusalem, was the first Buddhist in modern times to visit the holy land of the Christians. He had certainly never concealed his critical view of Christianity, and he had not been willing to recognize Christianity on equal terms with Buddhism, yet he represented a liberal spirit of 'civilization and enlightenment'. Instead of drawing the logical conclusions from his ideas, in the 1880s he appealed to the authority of the state for the protection of Buddhism at the expense of Christianity. [...] he claimed that, while Buddhism should be officially recognized as the national religion, Christianity should be excluded from such privileges. He also supported the attempt to exclude Christians from all important positions in the political, educational and financial world, by linking Buddhism to the dignity of the Imperial Household, in opposition to Christianity.¹⁷

¹⁷ Weiterhin bemerkt KETELAAR (1990: 258), nachdem er zuvor Yamateru Tetsuos Urteil kritisiert hat, daß Shimaji für Historiker nicht von Interesse sei, weil ihm jegliches Charisma abgehe: „A problem much greater than Shimaji's lack of 'charisma' is his later (mid-Meiji) unquestioning support of nationalistic expansionism, with Buddhism leading the way.“ KETELAAR erläutert nicht, was ihm hieran konkret als Problem erscheint. Sollte es aber eine sinnvolle Erklärung

Hier zeigt sich eine entscheidende Schwierigkeit des vorherrschenden wissenschaftlichen Diskurses über die Geschichte des Meiji-Buddhismus. Denn dieser impliziert meines Erachtens, daß ein Mann wie Shimaji Mokurai, dessen relativ großer Bekanntheitsgrad und dessen nicht von der Hand zu weisende historische Bedeutung seinen Namen zu einem *der* Symbole für den modernen japanischen Buddhismus überhaupt haben werden lassen,¹⁸ die im Grunde inkonsistente Hinwendung zu einem mit der zeitgenössischen Regierungspolitik in Einklang stehenden Nationalismus erst vollzogen hat, *nachdem* er zuvor durch den anti-buddhistischen Ikonoklasmus aus seinem spirituellen und intellektuellen Tiefschlaf während des Tokugawa-Feudalismus gerissen worden war und dann zu einem kritisch-aufklärerischen Höhenflug in die Moderne angesetzt hatte. In dem Bemühen, die modernen Aspekte eines zu neuer (?) Vitalität findenden Meiji-Buddhismus zu betonen, mißdeutet er Shimajis Einsatz für „Glaubensfreiheit“ und „Trennung von Politik und Religion“ als einen *westlich-modernen* Prinzipien verpflichteten Kampf eines erleuchteten Kulturheroen und scharfen Kritikers der überdies häufig als homogenes Ganzes präsentierten Meiji-Regierung, um dann nach einem verlegenen Hinweis auf den mit Kopfschütteln registrierten *Rückfall* in einen den politischen Verhältnissen angepaßten, *orientalisch-archaischen* Geisteszustand, wie er in dem von Mythen durchsetzten Nationalismus des Meiji-zeitlichen Japan zum Ausdruck kommt, in Schweigen zu enden. Im Rahmen des in der westlichen Literatur vorherrschenden Diskurses kommt Shimaji aus dem historischen Nichts, leuchtet kurz als Stern am Firmament der Aufklärung und verschwindet wieder im Dunkel des – ebenfalls von moralisierenden Erwägungen getragenen (?) – Schweigens. Dies führt dann dazu, daß das von ihm betretene diskursive Feld als ein von Inkonsistenzen und Frakturen durchzogenes dargestellt wird.

rung für den – in sich widersprüchlichen (?) – Umstand sein, daß ein *aufgeklärter* Kritiker der Meiji-Regierung deren expansionistische Politik mit nationalistischer Emphase unterstützt hat, die ihm Kopfzerbrechen bereitet, so hoffe ich, mit der vorliegenden Arbeit einen Beitrag zur Lösung des Problems leisten zu können.

¹⁸ Ein Blick in die Register der einschlägigen Literatur verdeutlicht, wieviel weniger Aufmerksamkeit viele seiner buddhistischen Zeitgenossen wie Fukuda, Shaku, Ōzu oder Akamatsu haben gewinnen können. Natürlich finden sich auch Ausnahmen wie etwa der buddhistische Philosoph Inoue Enryō (1858–1919) oder der „nichirenistische“ (von *nichiren shugi* [Nichirenismus]) Laienpropagandist Tanaka Chigaku (1861–1939), die ausführlicher behandelt worden sind.

Eine solche Geschichtsschreibung ist allerdings nicht nur deshalb problematisch, weil das Phänomen des Nationalismus, den nicht nur in Japan oftmals eine – natürlich gewollte bzw. künstlich geschaffene – Aura der Archaik umgibt, wesentlich eines der Moderne ist (vgl. GRIFFIN 1993: 147–148) und zumindest insofern Shimajis Diskurs nur scheinbar Inkonsistenzen birgt. Problematisch ist diese Darstellung vielmehr auch deshalb, weil Shimaji a) als Vertreter der *Bōchō*-Linie einer intellektuellen Tradition zugerechnet werden kann, die während der Bakumatsu-Zeit keineswegs von jener Lethargie befallen war, die der im Westen vorherrschende wissenschaftliche Diskurs dem Tokugawa-Buddhismus in reichlich kurzsichtiger Weise angedichtet hat,¹⁹ er b) zwar aus verständlichen Gründen insbesondere einen *kokugaku*-Nativismus Hiratascher Provenienz bekämpft haben mag, ansonsten aber als Chōshū-Mann, der mit vielen wichtigen Regierungspolitikern gleicher Herkunft vertrauten Umgang pflegte,²⁰ alles andere als ein Gegner der ganzen Meiji-Regierung war, er c) ganz gewiß nicht erst viele Jahre nach der Meiji-Restauration zu einer nationalistischen Geisteshaltung gefunden hat,²¹ und er schließlich d) mit seinen Petitionschriften Zwecke verfolgt hat, die nur wenig mit einem modernen, liberalen bzw. demokratischen Prinzip der „Religionsfreiheit“ und „Trennung von Politik und Religion“ in einem Sinne gemeinsam haben, wie ihn ein religionshistorisch interessierter Leser des späten 20. Jahrhunderts zu verstehen geneigt sein mag. Die Geschichte kennt genügend Beispiele, wo ein moderner Liberalismus in trauter Eintracht neben einem zwar archaisch wirkenden, gleichwohl aber seinem Wesen nach immer schon mo-

¹⁹ Ich denke hier an die sogenannten „Loyalisten-Priester“ (*kinnō-sō*) der Jōdo Shin-shū Hongan-ji ha aus Chōshū, von denen weiter unten noch die Rede sein wird.

²⁰ Beispielsweise mit Kido Takayoshi (bzw. Kōin) (1833–1877), Aoki Shūzō (1844–1914), Itō Hirobumi (1841–1909) und Yamagata Aritomo (1838–1922) (siehe FUKUSHIMA 1978).

²¹ Gewisse Hinweise etwa auf Shimajis nationalistische Gesinnung auch vor und während der 1870er Jahre sowie die engen Verbindungen einzelner späterer Größen der Meiji-Politik insbesondere zu Priestern des Nishi Hongan-ji ab der Bakumatsu-Zeit lassen sich zwar in der westlichen Literatur durchaus finden (siehe z. B. ANDERSON 1956: 67–81; THELLE 1987: 35 und KETELAAR 1990: 72–73, 125–126), haben aber bisher kaum jemanden dazu veranlassen können, der politischen Bedeutung des späten Tokugawa-Buddhismus größere Beachtung zu schenken und das meines Erachtens allzu einseitige Bild eines von der Meiji-Regierung zugunsten des Shintō unterdrückten Buddhismus zu relativieren. Selbst Anderson, Thelle und Ketelaar, bei denen der Schwerpunkt der Untersuchung allerdings auf der Meiji-Zeit liegt, versäumen es, den historischen Hintergrund dieser keineswegs selbstverständlichen Verbindungen aufzuzeigen bzw. deren geistige Väter zu benennen.

dernen Nationalismus steht.²² Davon abgesehen hat Shimaji aber auch schon deshalb keinen Wandel von einer liberalen und aufklärerischen Geisteshaltung zu einem eher engstirnigen Nationalismus vollzogen, weil er im Hinblick auf die Beziehung seiner Glaubensgemeinschaft zum Staat auch in der frühen Meiji-Zeit nie in dem Sinne der von *westlich-modernen* Prinzipien geleitete, liberale Reform war, in dem er uns als solcher von der westlichen Wissenschaft bis *dato* präsentiert worden ist. Meines Erachtens hätte diese besser herausstellen sollen, daß sich Shimaji im Rahmen eines solcherlei Prinzipien evozierenden diskursiven Feldes bewegt hat, solange er glaubte, hierdurch den konkreten politischen Interessen seiner Glaubensgemeinschaft dienlich sein zu können (siehe auch KLEINEN 1994: 22–23).²³ Es dürfte allerdings schwerfallen, dies in seiner ganzen Tragweite zu erkennen, solange man sich nicht zunächst einer genaueren Betrachtung der unmittelbaren geistigen Tradition zuwendet, der er entstammt und die ihn entscheidend mitgeprägt hat.

2.3. Gesshō, ein Nishi Hongan-ji-Priester aus Chōshū

Ich möchte daher unter Berücksichtigung der voranstehenden Überlegungen auf den Nishi Hongan-ji-Priester Gesshō (1817–1858)²⁴ hinweisen, der, obschon in japanischen Fachkreisen kein Unbekannter,²⁵ meines Wissens im Rahmen der westlichen Geschichtsschreibung über Japan als ein Ver-

²² Diese Verbindung *ehrt* den Nationalismus keineswegs, sondern sollte vielmehr zum Anlaß genommen werden, der Moderne mit kritischer Distanz zu begegnen.

²³ Eine detaillierte Beantwortung der Frage, von welchen Überlegungen Shimajis politisch relevantes Handeln während der frühen 1870er Jahre geleitet war, soll dem eingangs skizzierten größeren Forschungsvorhaben vorbehalten bleiben.

²⁴ Nicht zu verwechseln mit dem – sich anders schreibenden – Priester Gesshō (1813–1858) der Hossō-shū [Sekte der *dharma*-Aspekte], der, wie auch sein Namensvetter, Sympathisant der „Bewegung zum Sturz des Shōgunats“ (*tōbaku undō*) war und auf der gemeinsamen Flucht mit seinem Freund Saigō Takamori (1827–1877) vor Ii Naosukes (1815–1860) Schergen in der Bucht von Kagoshima ertrunken ist. Dieses für Gesshō tragische Ereignis in prominenter Begleitung hat ihm im Gegensatz zu dem uns hier interessierenden Gesshō zu der späten Ehre eines kurzen Eintrags in der *Kodansha Encyclopedia of Japan* verholfen. Eine detailliertere Darstellung des älteren Gesshō bietet KASHIWAHARA (1994).

²⁵ Siehe beispielsweise die ausführlichen Abhandlungen zu seiner Person in HIGASHI (1901), KAMINE (1936), NUNOME (1942), NARUTO-SON (1955), UMIHARA (1972), MISAKA (1979) und KITAMURA (1994). Die hier zusammengestellte Auswahl ist bei weitem nicht vollständig und soll in erster Linie verdeutlichen, daß auf japanischer Seite über Gesshō während des gesamten 20. Jahrhunderts wiederholt geschrieben worden ist.

treter des späten Tokugawa-Buddhismus keinerlei nennenswerte Beachtung gefunden hat.²⁶ Dabei ist es sicherlich nicht übertrieben zu behaupten, daß Gesshō nicht lediglich das Denken und Handeln der gesamten *Bōchō*-Linie innerhalb der Hongan-ji-Denomination wie kein Zweiter geprägt hat. Als der wahrscheinlich einflußreichste Ideologe und Aktivist unter den „Loyalisten-Priestern“, die zu großen Teilen aus den „Zweigtempeln“ (*matsuji*) des Nishi Hongan-ji hervorgegangen sind,²⁷ hat er weiterhin auf buddhistischer Seite ebensoviel für die Bewegungen zur „Verehrung des Tennō und Vertreibung der Barbaren“ (*sonnō jōi*) sowie zum „Sturz des Shōgunats“ (*tōbaku*) – letztlich also für die Sache der Meiji-Restauration – getan, wie unter den *shishi*, den „Männern mit hohen Zielen“, sein ungleich bekannterer Landsmann und Gesinnungskollege Yoshida Shōin. Hierzu anbei einige Thesen, Fakten und weiterführende Überlegungen:

- 1) Mit Yoshida Shōin verband Gesshō ein reger, wenngleich nicht immer unkritischer Meinungsaustausch, der sich für den jüngeren Shōin letztlich prägender ausgewirkt haben dürfte als für Gesshō selbst. Gesshō und insbesondere auch Utsunomiya Mokurin scheinen Shōins Diskurs maßgeblich radikalisiert zu haben. Sie haben früher und sehr viel deutlicher als dieser die Forderung nach dem „Sturz des Shōgunats“ erhoben und Shōin, der eher von dem Gedanken der „Vereinigung [der Macht] des Tennō und des Shōgun“ (*kōbu gattai*) durchdrungen war und die bestehende

²⁶ Typische Beispiele für westliche Arbeiten, die Gesshō lediglich *en passant* – größtenteils als ein im Grunde überflüssiges Ornament im Zusammenhang mit Yoshida Shōin (1830–1859) – erwähnen, sind DUMOULIN (1938: 360), ANDERSON (1956: 74), HAROOTUNIAN (1970: 200), MARUYAMA (1974: 360), HUBER (1981: 21, 31, 93, 106, 188) (!), THELLE (1987: 30), der sogar aus Gesshōs *Buppō gokoku-ron* [Traktat über den Schutz des Landes durch den Buddha-dharma] zitiert, und CALMAN (1992: 78). Schließlich sei noch auf Irokawa Daikichis auch in englischer Übersetzung vorliegendes Buch *Meiji no bunka* (The Culture of the Meiji Period) verwiesen, in dem dieser (IROKAWA 1970: 32) ein in der Meiji-, Taishō- und frühen Shōwa-Zeit recht populäres Gedicht aus Gesshōs Feder zitiert: *Danji kokorozashi o tatete kyōkan o izu, gaku moshi narazunba shi su tomo kaerazu, hone uzumuru ani funbo no chi nomi naranya, ningen itaru tokoro ni aoyama ari* [Ein junger Mann steckt sich ein Ziel und verläßt seine Heimat. Sollte er an seinem Studium scheitern, so kehrt er auch im Tode nicht zurück. Warum denn sollten seine Gebeine nur in heimatlicher Erde ruhen können? Wohin auch der Mensch sich wendet, sind grüne Höhen].

²⁷ Neben Gesshō und Ōzu Tetsunen beispielsweise auch Kakuō (1793–1856), Chōnen (1792–1868), Utsunomiya Mokurin (1824–1897) und Akutagawa Giten (1847–1915). In der Sektenhierarchie höherstehend, aber durchaus ähnliche politische Ziele verfolgend, war Kōnyō (1798–1871), das 20. Oberhaupt des Nishi Hongan-ji (siehe etwa MIYAZAKI 1989: 413–423).

politische Ordnung zunächst nicht grundsätzlich ändern oder gar stürzen wollte, in diese Richtung gelenkt (siehe z. B. UMIHARA 1972: 73–90).²⁸

- 2) *Wie Yoshida Shōin hat Gesshō eine bekannte Privatschule betrieben und dort politisch-kritisch unter Berufung auf die nationalen Interessen Chōshūs einerseits und ganz Japans andererseits das ideologische Rüstzeug für eine Generation junger Männer mitgeschmiedet, die in den 1860er Jahren in den Reihen der sogenannten shotai [Kampfeinheiten] gegen die westlichen Barbaren, die konservativen Kräfte innerhalb Chōshūs und schließlich gegen das Shōgunat antraten und ihr Leben einzusetzen bereit waren.* HUBER (1981: 188) schreibt in der detailliertesten aller mir bekannten geschichtswissenschaftlichen Textpassagen über Gesshō in englischer Sprache:

One of the schools besides the Sonjuku that furnished many officers to the shotai was the Jishūkan, an academy run by the reformist Buddhist priest Gesshō. Although excluded by birth from administrative office, Gesshō's ability was nevertheless widely recognized. He was a close personal friend of both the Tempō reformer Murata Seifu and Yoshida Shōin. He was the childhood teacher of Kusaka Genzui and was warmly welcomed by Sufu, Maeda, and the other Justice faction leaders at meetings of the Aumeisha society. His own well-known academy was located in the prosperous rural district around Yanai, opposite Ōshima Island. Although Gesshō himself was of the earlier generation and had passed away in 1858, twelve of his twenty-three known students at the Jishūkan became officers in the shotai. Among those twelve men, six had already established themselves as headmasters of their own rural schools before entering the corps.²⁹

²⁸ Der in dieser Hinsicht aufschlußreiche Briefwechsel zwischen Gesshō und Shōin (von 10/1855 bis 5/1858) findet sich in YSZ, Bände 5 und 6 (1935). Den Briefwechsel zwischen Mokurin und Shōin (von 9/1855 bis 9/1856) bietet KA-WAKAMI (1971).

²⁹ Huber bezieht seine Informationen aus UMIHARA (1972: 131–136). Diejenigen Schüler aus Gesshōs Jishūkan, die 1866 während der „Zweiten Strafexpedition [des Shōgunats] gegen Chōshū“ (*dai ni-ji seichō*) als buddhistische Priester in den Reihen der von Takasugi Shinsaku (1839–1867) geführten „Zweiten irregulären Brigade“ (*dai ni kiheitai*) gekämpft haben, waren Ōzu Tetsunen, Kanayama Butsujō (?), Akutagawa Giten, Mikuni Kanryō (?) und Tamura Tandō (?) (siehe UMIHARA 1972: 135–136). Weitere Untersuchungen über Nishi Hongan-ji Priester, die von Gesshō unterrichtet worden sind und dann später aktiv an Kampfhandlungen gegen das Shōgunat beteiligt waren, bieten NAKANO (1965), KISHI (1973) und KODAMA (1976: 287–301). Eine wichtige Quellensammlung zu dem Gesshō-Schüler Akutagawa Giten und dessen Aktivitäten im Rahmen der „Zweiten irregulären Brigade“ hat AKUTAGAWA (1968) vorgelegt.

- 3) So, wie Yoshida Shōins Denken weit über seinen Tod hinaus auf seine Schüler, von denen bekanntlich einige während der Meiji-Zeit bis in die wichtigsten Regierungsämter vorstoßen sollten, nachgewirkt hat, hat auch Gesshōs buddhistisch-nationalistischer Diskurs über seine direkten Schüler Ōzu Tetsunen und Akamatsu Renjō sowie deren engen Vertrauten Shimaji Mokurai, die als die drei wichtigsten Vertreter der bereits erwähnten Bōchō-Linie den internen wie externen politischen Kurs des Nishi Hongan-ji ab der späten Bakumatsu-Zeit de facto bestimmt haben, Eingang in die buddhistische Welt der Meiji-Zeit gefunden. Es wird sich weiter unten noch zeigen, daß etwa das für die Jōdo Shin-shū der Meiji- bis frühen Shōwa-Zeit so eminent bedeutsame Ideologem und Sektendogma *shinzoku nitai*, mit welchem unter Berufung auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen den „zwei Sphären absoluter und relativer Wirklichkeit“ das Verhältnis der ansonsten ausschließlich dem Buddha-dharma verpflichteten Sekte zum absolute Loyalität fordernden „Tennō-System-Staat“ (*tennō-sei kokka*) geregelt wurde, wenn nicht dem Namen nach, so doch im Hinblick auf die argumentative Struktur in Gesshōs Diskurs bereits vollständig angelegt war. Auch sollte man meines Erachtens die Bedeutung sogenannter *jimmyaku* [persönliche/gesellschaftliche Verbindungslinien] als eines der konstitutiven Elemente politischer Diskurse nicht übersehen und bedenken, daß die argumentative Struktur des *shinzoku nitai*-Ideologems von Gesshō selbst der Generation seiner Schüler vermittelt worden ist.³⁰

³⁰ Ich stimme insofern nicht völlig mit ROGERS und ROGERS (1990; 1991) überein, die das von ihnen so bezeichnete „Testament Kōnyos“ (*Kōnyo shōnin go-ikun go-shōsoku*), ein offizielles Dokument des Nishi Hongan-ji aus dem Jahre 1871, als den in Reaktion auf den anti-buddhistischen Ikonoklasmus entstandenen Text vorstellen, in welchem *shinzoku nitai* als „religiöses Symbol geboren“ (1990: 12; 1991: 325) und der Hongan-ji-Denomination von höchster Instanz „förmlich vorgestellt“ (1990: 7; 1991: 306, 319) worden sei. Richtig an dieser Darstellung ist, daß Kōnyo sicherlich das erste Oberhaupt des Nishi Hongan-ji war, das das zu diesem Zeitpunkt noch nicht zum Sektendogma erhobene *shinzoku nitai*-Theorem in einer „[offiziellen] Mitteilung“ (*go-shōsoku*) der Glaubensgemeinschaft anbefohlen hat. Die diesem Theorem zugrundeliegende Idee ist aber nicht erst in Reaktion auf den anti-buddhistischen Ikonoklasmus zu Prominenz gelangt, sondern war zumindest in Chōshū, wo Gesshō hauptsächlich gewirkt hat, schon während der Bakumatsu-Zeit bis zu einem gewissen Grad ideologisches Gemeingut (siehe etwa HINO 1984). Eine knappe, aber leistungswürdige Antwort auf die Fragen, welchen Einfluß Gesshōs Diskurs auf die prinzipielle Haltung des Nishi Hongan-ji gegenüber der Staatsgewalt ab der Meiji-Zeit hatte und welche Bedeutung seinem vertrauten Umgang mit Yoshida Shōin und Vertretern der Reformfraktion in Chōshū im Hinblick auf die späteren religionspolitischen Erfolge Shimaji Mokurais beizumessen ist, bietet NAKANO (1970: 132–134).

- 4) Schließlich hat sich meines Erachtens mit den sogenannten religionspolitischen Erfolgen Shimaji Mokurais bzw. des Nishi Hongan-ji gegenüber (?) der Meiji-Regierung lediglich eine – zwar keineswegs von identischen Interessen geleitete, gleichwohl aber ideologisch „verschleierte“³¹ und daher auf seiten der politisch schwächeren Buddhisten von der Illusion identischer nationaler Interessen genährte – Zusammenarbeit zweier Personengruppen fortgesetzt, deren geistige Ziehväter in erster Linie Shōin und Gesshō waren. Bereits Gesshō war nicht in der Lage zu erkennen, daß seine soziale Stellung als buddhistischer Priester eher der jener unterdrückten Landbevölkerung entsprach, die er, sich im Kampfesbund mit den – letztlich einer sozialen Elite zugehörigen – *shishi* wählend und sich auf die Autorität der Obrigkeit berufend, über die nationale Bedeutung der „Küstenverteidigung“ (*kaibō*) und der „Kaisertreue“ (*kinnō*) zu belehren versuchte, als eben der jener *shishi* selbst, aus deren Reihen die späteren Meiji-Oligarchen hervorgehen sollten. Und auch seine Schüler haben später unter Betonung der nationalen Bedeutung ihrer Religionsgemeinschaft ein teilweise aus ehemaligen Kampfesgenossen bestehendes Regime unterstützt, das gleichwohl dem anti-buddhistischen Ikonoklasmus der frühen Meiji-Zeit erst im Angesicht der Drohung größerer Unruhen seitens der buddhistischen Bevölkerung Einhalt geboten hatte und danach unter weitestgehender Mißachtung der religiösen Interessen *aller* Religionsgemeinschaften des Landes – einschließlich des Shintō in vielen seiner Erscheinungsformen – das von den meisten Religionsgemeinschaften als repressiv empfundene „Staats-Shintō-System“ (*kokka shintō seidō*) schaffen sollte.

An dieser Stelle sei ein kurzer Exkurs zum Problemfeld des Bakumatsu-Nationalismus gestattet: Wenn man, wie weiter oben bereits angedeutet, davon ausgeht, daß der Nationalismus als politische Ideologie wesentlich ein Phänomen der Moderne ist, dann ist es nicht ganz unproblematisch, im Zusammenhang mit dem Buddhismus der Bakumatsu-Zeit und dem Territorialfürstentum Chōshū von „nationalen Interessen“ (wie unter Punkt 2 geschehen) zu sprechen. Wo im Zuge der Modernisierung eines Landes die Nation erst in ihrer Entstehung be-

³¹ Die „verschleiernde“ Funktion von Ideologien hat vor allem MERQUIOR (1979) analysiert. Mit einem Verweis auf seine Arbeit möchte ich den Nationalismus als eine gruppenübergreifende, holistische Ideologie verstanden wissen, deren gesellschaftliche Funktion darin liegt, einen Schleier des Unbewußten über bestehende Machtverhältnisse zu legen bzw. von ihnen abzulenken, und die auf diese Weise die beherrschten gesellschaftlichen Gruppen entgegen ihren eigentlichen Interessen den herrschenden gesellschaftlichen Gruppen zuarbeiten läßt, ohne von diesen willentlich hierzu bewegt worden zu sein.

griffen ist und sich entsprechend ein vorrangig nationales Bewußtsein der Bevölkerung überhaupt erst entwickelt, so ließe sich argumentieren, kann man noch nicht mit voller Berechtigung von Nationalismus sprechen. Ich plädiere dennoch dafür, den im folgenden auszugsweise übersetzten *Buppō gokoku-ron* von Gesshō als nationalistische Ideologie zu betrachten. Das Problem läßt sich hier nicht in aller Ausführlichkeit abhandeln. Um aber nur zwei Gründe anzudeuten: Es hat a) unter denjenigen Historikern, die sich gegen die Verwendung des Begriffs Nationalismus im Zusammenhang mit der Bakumatsu-Zeit ausgesprochen haben, beispielsweise MARUYAMA (1974: 327) darauf hingewiesen, daß in Japan ein nationales Bewußtsein im Sinne eines aktiv vorgetragenen Wunsches der gesamten Bevölkerung, einer unabhängigen gemeinsamen politischen Gemeinschaft verbunden zu sein sowie gemeinsam an deren politischen Institutionen zu partizipieren, vor der Meiji-Restauration nicht aufgetreten sei. Es ist erläuternd hinzuzufügen, daß Maruyama Nationalismus als *kokumin shugi* [Bürger-Ismus] in deutlichem Unterschied zu einem die rassische Identität betonenden *minzoku shugi* [Rassen-Ismus] oder einem den Primat des Staates hervorhebenden *kokka shugi* [Staat-Ismus] definiert. Er stellt daher (1974: 351) die *sonnō jōi*-Bewegung und die ihr zugrundeliegenden Theorien als „the final phase of premodern nationalism“ dar und erklärt (1974: 352), daß diese nicht in einem direkten Zusammenhang mit Thesen über den modernen Nationalismus wie die Notwendigkeit der Forderung nach nationaler Vereinigung und Unabhängigkeit gesehen werden könne. Denn (Hervorhebung von mir): „[...] it was [the] inability of premodern nationalist thought to extend itself broadly into the society that made possible the tenacious survival of feudal intermediary powers and thus prevented elements favoring centralization from gaining complete success. [...] both in [its] efforts to extend [its] ideas among the people and to centralize political power, [...] the sonnō jōi movement came to halt at the last historical iron barrier of the feudal structure“ (1974: 365–366). Dem möchte ich vorläufig lediglich entgegenhalten, daß Gesshō als *sonnō jōi*-Aktivist und buddhistischer Priester im Rahmen der ihm gegebenen Möglichkeiten durchaus mit einem gewissen Erfolg darum bemüht war, seine Ideale auch der einfachen Landbevölkerung Chōshūs zu vermitteln (siehe hierzu auch Anm. 55). Insofern stand sein Denken und Handeln einem modernen Nationalismus im Sinne Maruyamas wesentlich näher als etwa das der *shishi* um Yoshida Shōin.

Weiterhin hat b) beispielsweise TOTMAN (1982), dem ebenfalls der Begriff eines Bakumatsu-Nationalismus nicht leicht von den Lippen gehen will, im Hinblick auf das Problem feudaler – also mehr auf die herrschenden Institutionen eines bestimmten Territorialfürstentums als auf solche

ganz Japans ausgerichtet – Loyalität unter den Bakumatsu-Samurai den von Albert M. Craig mit Vorbehalt geäußerten Vorschlag aufgegriffen, von einer Art „han nationalism“ (CRAIG 1961: 148) zu sprechen, und zu einem Konzept weiterentwickelt, das er „domainal ethnicity“ nennt (TOTMAN 1982: 275). Ich möchte nicht im Detail die Gründe aufzeigen, die Totman veranlaßt haben, hier nicht von Nationalismus, sondern von Ethnizität zu sprechen. Es sei lediglich darauf hingewiesen, daß sich im Falle Gesshōs, den als buddhistischen Priester weder Maruyama, noch Totman oder Craig in einer ihrer Arbeiten zur Vorgeschichte der Meiji-Restauration berücksichtigen, das Problem einer mit der Existenz eines nationalen Bewußtseins nicht vereinbaren feudalen Loyalität erst gar nicht stellt, da er kein Vertreter der vorrangig ihrem Territorialfürsten zu Loyalität verpflichteten Krieger-Elite war. Falls Gesshō überhaupt durch Loyalitätspflichten gebunden gewesen sein sollte, die ihn von dem nationalen „Prinzip der Kaisertreue“, dem er sich verpflichtet fühlte, hätten ablenken können, so empfand er diese sicherlich weniger gegenüber seinem Territorialfürsten, als vielmehr gegenüber der durch Kōnyo repräsentierten – und ebenfalls nationalen – Institution des Nishi Hongan-ji.

Die voranstehenden Überlegungen können an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden. Ich möchte aber zunächst lediglich folgendes festhalten: Der Bakumatsu-zeitliche Priester Gesshō ist als ideologischer Lehrmeister der politisch aktiven *Bōchō*-Linie des Nishi Hongan-ji für die historische Entwicklung des Meiji-Buddhismus im allgemeinen sowie die des zeitgenössischen buddhistisch-nationalistischen Diskurses im besonderen von großer Bedeutung. Wer immer glaubt, es sich leisten zu können, ihn unter einem allgemeinen Hinweis auf die angebliche Lethargie und Dekadenz des Tokugawa-Buddhismus unberücksichtigt lassen zu können, setzt seine Analyse des Diskurses eines Shimaji Mokurai sowie der Geschichte des frühen Meiji-Buddhismus, die zu großen Teilen von der Hongan-ji-Denomination unter Shimaji Mokurai und den Gesshō-Schülern Akamatsu Renjō und Ōzu Tetsunen bestimmt worden ist, der Gefahr erheblicher Fehlinterpretationen aus.

3. EINFÜHRUNG IN EINE BUDDHISTISCHE QUELLE DER BAKUMATSU-ZEIT: GESSHŌS *BUPPŌ GOKOKU-RON*

3.1. Einleitung

Als ein erster Einstieg in das bereits angedeutete umfassendere Forschungsvorhaben über die Entwicklung des buddhistischen Nationalismus ab der Bakumatsu-Zeit soll an dieser Stelle Gesshōs *Buppō gokoku-ron*,

der „Traktat über den Schutz des Landes durch den Buddha-dharma“, in Auszügen vorgestellt werden.³² Der Traktat gilt als ein auf Empfehlung Chōnens von Kōnyo selbst in Auftrag gegebenes Memorandum Gesshōs, welches dieser im zehnten Monat des Jahres 1856 während eines Aufenthalts in Kyōto geschrieben und dem Sektenoberhaupt zunächst unter dem Titel *Gohō iken fūji[sho]* [Versiegeltes Meinungspapier über den Schutz des dharma] überreicht hat. Nach Gesshōs Tod im Jahre 1858 wurde das Memorandum auf Kōnyos Veranlassung unter dem heute bekannten Titel in einer Auflagenstärke von etwa 10.000 Exemplaren (vgl. KAMINE 1936: 215; NAKANO 1973: 74) an Zweigtempel des Nishi Hongan-ji in ganz Japan verteilt. Es läßt sich daher mit Sicherheit sagen, daß der Text nicht lediglich die Meinung eines politischen Extremisten aus Chōshū widerspiegelt, sondern vielmehr die offizielle und autoritative Position Kōnyos und somit des Nishi Hongan-ji überhaupt. Gerade deshalb ist allerdings Aufmerksamkeit geboten. Denn natürlich hat Gesshō als Sympathisant der „Bewegung zum Sturz des Shōgunats“ auch solche Ansichten vertreten, die er gegenüber der Sektenführung nur mit größter Vorsicht äußern durfte und die auch Kōnyo im Jahre 1858, also zur Zeit der von Ii Naosuke initiierten, blutigen Säuberungsaktionen gegen Kritiker des Tokugawa-Regimes, noch nicht ungestraft in gedruckter Form im ganzen Land hätte verbreiten lassen können (siehe auch KODAMA 1979: 89–93). Der *Buppō gokoku-ron* ist daher zwar Gesshōs bekannteste Schrift, aber auch seine gemäßigtste.³³ Weit davon entfernt, das Shōgunat wegen seiner Politik gegenüber den „westlichen Barbaren“ zu verurteilen oder gar dessen Sturz zu fordern, spricht Gesshō hier zunächst – mit natürlich auch apologetischer Absicht³⁴ – von den Aufgaben, die jeder loyale Buddhist bei der Verteidigung Japans

³² Eine Gesamtausgabe der Werke Gesshōs gibt es bedauerlicherweise nicht. Der Text des *Buppō gokoku-ron* ist aber vollständig u. a. in NAKANO (1970: 135–142), MISAKA (1979: 471–477) und YASUMARU und MIYACHI (1988: 215–222) abgedruckt. Die vorliegende Übersetzung folgt der kommentierten Ausgabe von YASUMARU und MIYACHI.

³³ Die Vermutung, daß der *Buppō gokoku-ron* gar erst nach Gesshōs Tod aus Aufzeichnungen seiner Schüler kompiliert worden ist, äußert, einem Hinweis aus Higashis *Shaku Gesshō* (1901) folgend, MURAKAMI (1979: 263).

³⁴ Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß auch in Chōshū während der Bakumatsu-Zeit eine tendenziell anti-buddhistische Stimmung vorherrschte. Männer wie Yoshida Shōin oder der hohe Chōshū-Beamte Murata Seifū (1783–1855), die Gesshō wegen seiner politischen Ideale sicherlich sehr schätzten, waren alles andere als glühende Anhänger der Buddhismus, sondern schlichtweg Pragmatiker, die die Popularität des Nishi Hongan-ji bei der ortsansässigen Bevölkerung für ihre Zwecke nutzen wollten (siehe etwa KODAMA 1979: 83–89).

insbesondere gegen die vom Christentum ausgehenden Gefahren zu erfüllen hat.³⁵ Der *Buppō gokoku-ron* beinhaltet aber sicherlich weit mehr als lediglich die Aufforderung eines buddhistischen Priesters zum Kampf gegen das Christentum. Was Gesshō sonst noch sagt – bzw. nicht sagt –, wird im folgenden deutlicher werden.

3.2. Auszüge aus dem „Traktat über den Schutz des Landes durch den Buddha-dharma“

Unter uns gesagt rühren die Sorgen im ganzen Lande heutigentags daher, daß die Barbaren Amerikas, Rußlands, Englands und Frankreichs Dünkel hegen und der Reihe nach mit anmaßenden Forderungen an uns herantreten. Dieser Sorgen müssen sich nicht nur die Krieger und Amtsträger des Landes annehmen, sondern auch unsere Buddhisten. Denn obschon jene Barbaren aus Osten und Westen kommen, gleichen sich doch ihrer aller Länder darin, daß sie der Irrlehre anhängen und an das Zeitalter der Erlösung glauben. Hinsichtlich England und Frankreich erübrigt sich von vornherein jegliche Diskussion. Aber zuförderst der Commodore Perry der amerikanischen Barbaren äußert sich in einem dem Bakufu vorgelegten Schreiben dahingehend, daß in diesem Land des Westens die Regierung wie das Volk gänzlich dem Weg der Sittlichkeit und Jesu Christo anhängen. Und dann die Ankunft der russischen Schiffe in Nagasaki und Settsu. Sie alle haben das Kreuzbanner gehißt, bezeugen hierdurch die Kreuzigung Jesu und sind bis in den Tod entschlossen, ihre Lehre allerorten zu verbreiten. Sollte es nun dazu kommen, daß unsere Landsleute eines Tages mit [den Barbaren] freundschaftliche Kontakte pflegten, ihren Betrügereien ausgesetzt wären sowie ihren Verlockungen erlügen und daß schließlich der *dharma* ihrer Lehre Verbreitung fände, so wäre es gewiß, daß unser Buddha-*dharma* verfallen würde. Was also ist hier zu tun? Mir jedenfalls will es scheinen, daß jetzt die Restauration des Staates vollzogen werden und daß in diesem Augenblick der Buddha-*dharma* erneut erblühen muß. Oder bietet all dies keinen Anlaß zu der Sorge, daß das Land der Götter untergehen und der Buddha-*dharma* verfallen wird? Vor langer Zeit hat unser [Buddha], der in der Welt Verehrte,³⁶ das *Ninnō-kyō*³⁷ gepredigt und

³⁵ Zur Verdeutlichung gerade dieses Aspekts hat THELLE (1987: 30) den *Buppō gokoku-ron* kurz zitiert.

³⁶ Jap.: *seson*, für sanskr.: *bhagavat*.

³⁷ Das der Gruppe der *Hannya-kyō* (sansk.: *Prajñāpāramitā-sūtra*) zugehörige „Wohlwollende Könige-*sūtra*“ ist eines der traditionellen japanischen „Drei Staatsschutz-*sūtra*“ (jap.: *Gokoku sanbu-kyō*) und liegt in zwei chinesischen Versionen vor. Gesshō zitiert hier die Übersetzung von Amoghavajra (705–774),

gesagt: „Ich befehle diesen *dharma* dem Landeskönig an, nicht aber den Mönchen und Nonnen, den Laienbrüdern und -schwestern. Der Grund hierfür ist, daß der *dharma* nicht errichtet werden kann, wo nicht die Macht des Königs [über ihn wacht].“ Dies [besagt, daß] zwar nichts Höheres als der Buddha-*dharma* existiert, dieser sich aber gleichwohl nicht selbst erhalten kann. Vielmehr wird [nur] durch die Existenz eines [König-]Reiches auch der *dharma* errichtet. Ohne das Fell hätte das Haar keinen Halt. Noch nie hat es einen solchen gegeben, der alleine den *dharma* gut bewahrt hätte, während doch sein Land im Untergang begriffen war. [...] Nur unser Land der Götter erhebt sich alleine aus der Weite des Ozeans, und in den nunmehr über 2500 Jahren, seit die Himmlische Ahne,³⁸ dem Himmel Folge leistend, den rechten Weg erstellt hat, die Irdischen Gottheiten³⁹ diesem gefolgt sind und Jinmu-Tennō die Erbschaft des göttlichen Geschlechts angetreten hat, haben sich in 124 Generationen die Kaiserlichen Nachfahren für seine ununterbrochene Folge verbürgt. [Seit 2500 Jahren] ist nicht ein Tag vergangen, an dem wir eine Schmähung durch die Barbaren hätten hinnehmen müssen. Während der Regentschaft des Kinmei-Tennō⁴⁰ gelangte erstmalig unser Buddha-*dharma* aus den Gefilden des Westens zu uns. Kaiser und Hof brachten ihm Ehrerbietung entgegen, die Krieger und das Volk nahmen gläubig Zuflucht, und [so] breitete er sich schließlich im ganzen Lande aus. Die Acht Sekten⁴¹ gediehen zusammen mit dem Lande, seit nunmehr über 1300 Jahren. Wie sollte da durch die Existenz eines [König-]Reiches der *dharma* nicht errichtet werden?

Heutigentags neiden die Barbaren dem Kaiserreich seinen Reichtum, hegen immer mehr Dünkel und treten der Reihe nach mit anmaßenden Forderungen an uns heran. Doch wollen sie es nicht dabei belassen, um Übermittlung ihrer Anliegen zu ersuchen, Handel zu erbitten und Boden zu pachten. Nein, sie spähen unsere Verhältnisse aus, und sollte es einmal

das *Ninnō gokoku hannya haramitta-kyō* (vgl. TSD 8, Nr. 246: 843 oben). Für eine englische Zusammenfassung des *sūtra* siehe DE VISSER (1935: 125–158, für die betreffende Textstelle insb. 137).

³⁸ Jap.: *tenso*; die Sonnengöttin Amaterasu Ōmikami.

³⁹ Jap.: *chijin*; ein Begriff, der die fünf Generationen „göttlicher“ Ahnen des japanischen Kaiserhauses zwischen Amaterasu Ōmikami und Hiko Nagisatake Ugayafukiaezu no Mikoto, dem Vater des Jinmu-Tennō, bezeichnet.

⁴⁰ Dieser laut Überlieferung 29. japanische Kaiser soll von 539–571 regiert haben. Als traditionelles Datum der Übernahme des Buddhismus in Japan wird das Jahr 552 genannt.

⁴¹ Jap.: *hasshū*; die traditionelle Unterteilung des japanischen Buddhismus vor und während der Heian-Zeit (794–1192) in acht, nach Geschichte und Doktrin angeblich deutlich voneinander unterscheidbare Sekten geht auf den Mönch Gyōnen (1240–1321) und dessen Werk *Hasshū kōyō* (1268) zurück.

zu Zwieträchigkeiten kommen, so wollen sie dies zum Anlaß nehmen, [das Kaiserreich] zu [ihrem] Tributärstaat zu machen. [...] Birgt dies etwa keine Gefahren? Die Barbaren kennen zwei Schliche, ein Land an sich zu reißen. Welche sind das? Ich sage: Unterweisung und Krieg. Führen sie Krieg, so fügen sie sich in das Unvermeidliche, ohne allerdings Gefallen daran zu finden. Unterweisen sie, so greifen sie zuerst nach den Herzen der Menschen. Hierin besitzen sie großes Geschick. [...] Daher gilt es, sich vor der Gewandtheit [der Barbaren] im Umgang mit der Unterweisung [in der christlichen Lehre] bei der Aneignung der Länder [anderer] Menschen zu hüten. Wenn sie bereits im Begriff sind, die Länder [anderer] Menschen durch Unterweisung und Krieg an sich zu reißen, so müssen auch wir bei ihrer Abwehr mit Unterweisung und Krieg vorgehen. Sich durch Krieg [der Barbaren] zu erwehren – zu dieser Pflicht sind nicht wenige in der Welt berufen. Wer nun sind diese? Es sind der Shōgun, die Fürsten aller Provinzen, die Krieger und Amtsträger des Bakufu und der Fürstentümer. Daher gibt es neuerlich bis hin zum Bakufu unter denen, die Batterien anlegen, Kriegsschiffe bauen, Kanonen gießen, Feldlager vorbereiten und weiterhin die Kunst des Angriffs mit Schwert und Lanze ausüben, im großen und ganzen [also] die Barbaren mit Waffengewalt abwehren können, niemanden, der sich nicht in militärischen Übungen ergehen würde. Die zu dieser Pflicht berufen sind, erfüllen ihren Dienst mit allen Mitteln. Indes sind sie außerstande, dem Lauf der Dinge im ganzen Lande Einhalt zu gebieten. Unfähig dazu, durch die Tat einer plötzlichen Säuberungsschlacht hervorzutreten, beläßt es das Bakufu bei solchen Maßnahmen, gestattet Briefwechsel [mit den Barbaren], eröffnet Handel, vergibt Boden zur Pacht und erlaubt, daß man offizielle Vertreter stellt. Ich fürchte ernstlich, daß nach dem jetzigen Stand der Dinge das unverständige Volk in den Küstenregionen bereits freundschaftlichen Umgang mit den Barbaren pflegt, sich, die Freundschaft bei Tage verbergend, mit [Handels-]Gewinnen ködern läßt, von der Irrlehre auf Abwege geführt und schließlich wie Hunde und Schafe wird.

Daher besteht die dringende Notwendigkeit der Küstenverteidigung derzeit in nichts anderem, als Unterweisung mit Unterweisung zu bekämpfen. Wer aber sind die zu dieser Pflicht Berufenen? Es sind die Priester der Acht Sekten. Denn wenn auch die Obrigkeit an dem Tag, an dem sich vordem das Gift der Irrlehre im ganzen Land ausgebreitet hatte, dieses durch Kreuzigungen austreiben wollte und 280.000 Seelen zum Tode verurteilte, so war doch das Gift bereits bis tief in das innerste Mark der Menschen eingedrungen. Weniger noch, als den Wahn der Irrlehre zu lösen, konnte [daher die Obrigkeit] die Wurzeln derselben ausreißen. Aus diesem Grunde hat sie sich beraten und die Priester der Acht Sekten dazu berufen, mit der Gerechtigkeit des Buddha-*dharma* das Böse zu bekämp-

fen. Sie hat das Volk im ganzen Lande dazu bestimmt, einer Sekte anzugehören und den Sekten die Befugnis zur Überprüfung der Sektenzugehörigkeit gegeben. Sie hat die Sekten dazu bestimmt, die der Irrlehre Verfallenen zu belehren und durch Anleitung zum Volk unseres Landes der Götter zurückzuführen. So wurde danach von den Noblen der Provinzen bis hin zum Volke in den vier Teilen des Landes für alle im ganzen Lande die Konfession festgelegt und das durch die Irrlehre der Barbaren angeordnete Übel schließlich gänzlich ausgemerzt. Die Pflicht, Unterweisung mit Unterweisung zu bekämpfen, besteht daher für die Obrigkeit darin, sie zu verfügen, sowie für die Priester darin, sich selbst zu ihr zu berufen und ihren Dienst mit allen Mitteln zu erfüllen.

[Weiter] besteht der Schutz des *dharma* zu diesem Zeitpunkt einzig darin, mit dem *dharma* das Land zu beschützen. Um aber mit dem *dharma* das Land zu beschützen, muß man die Lehre verbessern. Nichts anderes ist zu tun, als die Lehre zu verbessern. Man festigt die Stimmung im Volke und regt den Kampfgeist an. Wenn man den Volksgeist festigt, kann man das Land beschützen. Wenn man den Kampfgeist schürt, kann man die Barbaren vertreiben. Was aber bedeutet es, die Lehre zu verbessern? Ich sage, daß es bedeutet, bei der Belehrung der Anhängerschaft in der Hauptsache auf den vom Erneuerer der Sekte⁴² geschaffenen Nachlaß⁴³ zurückzugreifen und zuallererst auf den Auftrag des Glaubens an die Andere Kraft⁴⁴ zu verweisen. [Denn da] steht geschrieben⁴⁵: „Diesen Glauben hat der heilige Sektengründer⁴⁶ zur Grundlage seiner Anweisung zur Buddhawerdung bestimmt und Amida-Buddha mit der Wirkkraft seines Ur-Versprechens⁴⁷ zum Prinzip der Verursachung erhoben. [Der Glaube]

⁴² Jap.: *chūkō hōssu*; gemeint ist Rennyo (1414–1499), das achte Oberhaupt des Hongan-ji.

⁴³ Jap.: *okite no fumi*; gemeint sind die von Rennyo verfaßten Briefe, die allerdings gewöhnlich in Kreisen der Hongan-ji-Denomination als *Go-bunshō*, bzw. von der Ōtani-Denomination als *O-fumi* bezeichnet werden.

⁴⁴ Jap.: *tariki*; die Gnade Amidas, von der alles menschliche Sein und Handeln abhängig ist. Letztlich schließt dies die Fähigkeit, den Gedanken überhaupt erst fassen zu können, sich bittend an Amida wenden zu wollen, mit ein.

⁴⁵ Laut YASUMARU und MIYACHI (1988: 221) stammt das von Gesshō hier verwendete Zitat nicht aus den *Go-bunshō*. Eine dem Wortlaut nach identische Passage findet sich allerdings in dem Brief Rennynos, der auf 17/02/1474 datiert ist: *Tsugi ni wa shugo jito kata ni mukite mo. Ware wa shinjin o etari to ihte. Soryaku no gi naku. Iyoiyo kuji o matakū subeshi* (vgl. TSD 83, Nr. 2668: 781 Mitte). Eine englische Übersetzung des betreffenden Briefs bieten ROGERS und ROGERS (1991: 180).

⁴⁶ Shinran.

⁴⁷ Jap.: *hongan*, für sanskr.: *pūrva-praṇidhāna*. Die hier gewählte Übersetzung „Ur-Versprechen“ folgt LANGER-KANEKO (1984: 4).

ist das reine, aufrichtige Herz, in welchem sich das Gelöbnis des Bodhisattva beweisen und vollenden muß. Dem Flattergeist des leicht in die Irre gehenden einfachen Mannes ist er nicht gegeben. Da der Glaube, nämlich die wahre Ursache von Leben und Tod, das reine Werk der Buddha-werdung des einfachen Mannes ist, gewinnt Ihr, die Ihr die Predigt hört und im Innersten bewahrt, nach dem Tod das Leben im Reinen Land⁴⁸ und erfährt die höchste Erleuchtung, ohne des [gelehrten] Disputs zu bedürfen. Und auch in dieser Welt seid Ihr festen Herzens, so fest wie ein Diamant. Wer im ganzen Lande sollte [daher] durch den Glauben verblendet werden oder ihm feindlich gesonnen sein? Ferner dürft Ihr nicht gegenüber dem *shugo*⁴⁹ und dem *jito*⁵⁰ sagen: ‚Ich habe den Glauben gewonnen!‘, und [so in Eurer Loyalität gegen diese] fehlen. Vielmehr müßt Ihr die öffentlichen Angelegenheiten in angemessener Weise betreiben.“ Selbst wenn das einfache Volk den Glauben nicht annimmt, so ist es doch selbstverständlich, daß es sich in den Dienst der öffentlichen Angelegenheiten stellt und sich [so] für die Wohltaten des Staates dankbar zeigt. Und wenn ferner auch die Anhängerschaft unserer Sekte erst durch das Werk der Erlösung unseres Glaubensstifters den Glauben erlangen und Glückseligkeit im Diesseits wie im Jenseits gewinnen kann, so muß doch nicht eigens betont werden, daß [dies alles] doch eigentlich der Kraft der Hilfe von außen seitens der Landesfürsten und hohen Amtsträger [zu verdanken ist]. Im Vergleich zu denen, die noch nicht zum Glauben gefunden haben, weiß [die Anhängerschaft unserer Sekte] schon um die Größe und Bedeutung der Wohltaten [des Staates], ohne erst darauf warten zu müssen, daß diese ihnen [noch eigens] erörtert werden. Deshalb sagt der Erneuerer der Sekte: „Ihr müßt die öffentlichen Angelegenheiten in angemessener Weise betreiben.“ [...]

Und weiter: Daß [Ihr Euch] seit mehr als 200 Jahren, ohne daß [Euer] Ohr Trommel und Zimbel gehört und [Euer] Auge Kriegsfahnen erblickt hätte, in Ruhe und Frieden den Bauch streicheln könnt, in wessen Macht liegt dies wohl? Ja, hat denn etwa nicht der Tōshōgū⁵¹ die Rebellion gebannt, das Land zur Gerechtigkeit zurückgeführt und die Aufgabe der Vertreibung der Barbaren auf sich genommen? Und hat nicht seine erleuchtete Nachkommenschaft die Regierung im ganzen Lande übernommen sowie sich überall um Ruhe und Frieden verdient gemacht? Wenn

⁴⁸ Jap.: *jōdo*.

⁴⁹ Ab der Kamakura-Zeit (1192–1333) vom Bakufu in den Provinzen eingesetzte Protektoren, die die regionale Militär- und Polizeigewalt repräsentierten.

⁵⁰ Während der Heian-Zeit als Verwalter von *shōen*, ab der Kamakura-Zeit dann vom Bakufu eingesetzte militärische Landvorsteher.

⁵¹ Tokugawa Ieyasu (1542–1616).

diejenigen, die sich dieser Wohltaten erfreuen, aus ihren Herzen verdrängen sollten, daß der Shōgun, um sie Sorge tragend, das [Land von Feinden] befreit hat, indem er die Besatzung verstärkte, was denn soll dann werden? Eure Vorfahren und Ihr selbst, die Wohnstatt Eurer Familien und das Feld, das Ihr bearbeitet – das alles ist der Besitz der Landesfürsten und der *jito*. Sollten diejenigen, die seit vielen Generationen die Häuser [der Landesfürsten und *jito*] bewohnen, deren Felder bestellen sowie ohne Furcht, Hunger und Durst [erdulden zu müssen,] sich sättigen und warme Kleider tragen, angesichts der Verteidigungsarbeiten und Anstrengungen [der Landesfürsten und *jito*] so tun, als schauten sie auf das Völlen oder Darben von Fremden, würde dies Eure Herzen befriedigen? Sollte weiter das Land der Götter von den Barbaren in Besitz genommen werden, und sollte dies dazu führen, daß deren Irrlehre fortwährend praktiziert wird, wie sollten wir da den Buddha-*dharma* vor dem Verfall bewahren? [...] Wenn dem aber auch so ist, so besteht die sogenannte Küstenverteidigung für Euch gemeines Volk ohne Stipendienrang nicht darin, daß Ihr erhofft, gleich den Kriegern die Rüstung anzulegen, Schwert und Lanze zu schwingen, die Feuerwaffe hervorzuholen und [im Kampf] mit dem Feind zwischen Kugeln und Pfeilen über Sieg oder Niederlage die Entscheidung fallen zu lassen. [Für Euch besteht sie darin] zu erhoffen, daß Euer Geist gefestigt und nicht von [der Barbaren] Irrlehre verblendet werde. [...] Überdies: Den Tod gegenüber dem Leben ohne Zweifel als das wichtigere zu erachten, ist etwas, was [wir] Buddhisten schon immer getan haben, ist etwas, worin sich die Anhänger unserer Sekte ganz besonders hervortun. Denn wenn es auch unzweifelhaft richtig ist, daß vormals beim Kampf um den Ishiyama⁵² sich unsere ungeordnete Schar von Gläubigen den erprobten Generälen des Feldherren Oda entgegengestellt, deren Ansturm oftmals gebrochen und den Tempel mehr als zehn Jahre verteidigt hat, so endete der Kampf mit dem Unvermeidlichen. Dies kann man selbstverständlich nicht als lobenswerte Tat der Sekte auffassen. Doch augenblicklich liegen die Dinge anders. Um des ganzen Landes willen eine Invasion von außen abzuwehren und so das Reich zu schützen, das ist eine Angelegenheit der Öffentlichkeit und Krieg für eine gerechte Sache. Sollte daher an der Küste etwas vorfallen, so wäre es wohl nichts Unrechtes, daß Ihr Euch alle erhebt und ungeachtet des eigenen Lebens den Feind in der Brandung vernichtet. Tod ist Tod. Aber auf der Bettstatt zu sterben und nutzlos mit dem Stroh zu verrotten? Ist es da nicht viel besser, unter Kugeln und Pfeilen zu fallen, im Leben ein getreuer Gefolgsmann des Tennō zu werden und noch nach 1000 Jahren berühmt zu sein,

⁵² 1570–1580. Eine detailreiche Schilderung und Analyse der „Ishiyama Hongan-ji-Revolt“ (*Ishiyama Hongan-ji ikki*) bietet McMULLIN (1984: 100–144).

im Tode ein Buddha zu werden und auf ewig unvergleichliche Glückseligkeit zu erfahren? Wenn die Priester im ganzen Lande diese Lehre vertreten und überall diesen Weg weisen, nämlich die Gläubigen des Landes zur Gefolgschaft der Glaubensasketen machen und [in diesem Sinne] lenken, werden die Unzählbaren eines Herzens werden und in Aufrichtigkeit [den Barbaren] feindlich gesonnen sein. Auch wird es nicht mehr schwierig sein, daß sie sich unter einem großen Plan vereinigen und sich dem Prinzip der Kaisertreue zuwenden. So werden sie sich [schließlich] des Feindes erwehren und das Kaiserreich beschützen. Entsprechend wird der Buddha-*dharma* auf ewig mit unserem Land existieren. Aus diesem Grunde sage ich, daß jetzt die Restauration des Staates vollzogen werden und daß in diesem Augenblick der Buddha-*dharma* erneut erblühen muß. Oder bietet all dies keinen Anlaß zu der Sorge, daß das Land der Götter untergehen und der Buddha-*dharma* verfallen wird? Ich bitte Euch inständig, meine Brüder: Verweilt bei meinem Anliegen und widmet Euch ihm!

Im zehnten Monat des Jahres 1856
Respektvoll, ein anonymer Bettelmönch

3.3. Kommentaransatz

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit dürfte es schon aus Platzgründen schwerfallen, den voranstehenden Text einer eingehenden Diskursanalyse zu unterziehen.⁵³ Auf die folgenden Punkte soll aber an dieser Stelle aufmerksam gemacht werden:

⁵³ Da ich den *Buppō gokoku-ron* als ein frühes Beispiel buddhistisch-nationalistischer *Ideologie* verstanden wissen will, könnte die von dem Vergleichenden Literaturwissenschaftler Peter V. ZIMA entwickelte Textsoziologie, die dieser (1989) bei einer Untersuchung des seiner Meinung nach dialektischen (also keineswegs dichotomischen) Gegensatzes zwischen Ideologie und Theorie zur Anwendung gebracht hat, als sinnvolle Methode zur Durchführung einer solchen Analyse hilfreich sein. Dabei würde es natürlich weniger darum gehen zu überprüfen, ob Gesshōs Text, der sicherlich viel Wahres beinhaltet, Ideologie oder Theorie ist. Denn schließlich kommt Gesshō erst gar nicht mit dem Anspruch daher, durch den *Buppō gokoku-ron* etwa in einen offenen Dialog – die eigentliche Voraussetzung aller Theorie und Wissenschaft – mit dem Christentum bzw. den westlichen Barbaren treten zu wollen. Zimas Textsoziologie stellt aber den Versuch einer Diskurskritik dar, die grundsätzlich den folgenden Anforderungen genügen soll: 1) nach der historischen Entstehung eines Diskurses zu fragen, 2) die Wechselbeziehung zwischen semantischer Basis und diskursiver Syntax zu thematisieren, 3) sich mit der gesellschaftlichen Funktion des kritisierten Diskurses zu befassen, 4) die empirische Überprüfbarkeit der im Diskurs vorkommenden wichtigen Aussagen zu thematisieren und 5) die vor-

- 1) Gesshō geht ganz offensichtlich von einer schicksalhaften Beziehung zwischen einem Staat – im Sinne eines von einem Herrscher oder einer politischen Elite regierten Territoriums – und dem Buddhismus aus. Daher ist die Meiji-zeitliche Losung „Schutz des [Vater-]Landes ist gleich Schutz des [Buddha-]dharma“ (*gokoku soku gohō*) ihrer argumentativen Struktur nach in seinem Traktat bereits vorweggenommen: Geht das Land der Götter unter, so verfällt auch der Buddha-dharma. Wird die Restauration des Staates vollzogen, so erblüht auch der Buddha-dharma neu. Gleichwohl hat die Obrigkeit ihrerseits den Buddhismus dazu berufen, mit der Gerechtigkeit seines dharma das Gift des Christentums zu bekämpfen und so den Staat zu schützen. Während also einerseits der Buddhismus des Schutzes durch den Staat bedarf, ist andererseits auch der Staat auf den Schutz seitens des Buddhismus angewiesen. Ohne die Hilfe des jeweils anderen sind beide der Gefahr des Untergangs ausgeliefert, die zur Zeit Gesshōs in der Gestalt der westlichen Barbaren und des Christentums bereits an den Küsten lauert. Es dürfte nicht übertrieben sein zu behaupten, daß Gesshō und nach ihm auch Shimaji Mokurai, Ōzu Tetsunen und Akamatsu Renjō von einem Glauben an die schicksalhafte Verbindung zwischen dem Staat (zunächst in der Form Chōshūs, später dann in der des Japanischen Kaiserreichs) und dem Buddhismus geradezu durchdrungen waren. Was immer sie zum Schutz des einen unternommen haben mögen, taten sie mit dem Anspruch, auch im Interesse des anderen zu handeln (siehe auch FUKUSHIMA 1970: 92; KODAMA 1994: 211–212).
- 2) Gesshō geht weiterhin von der Existenz zweier Sphären aus, in welchen jeweils unterschiedlichen Gesetzen Autorität zukommt. Daher ist auch das Ideologem *shinzoku nitai*, das in der Meiji-Zeit zum Sektendogma des Nishi Hongan-ji erhoben werden sollte, seiner argumentativen Struktur nach im *Buppō gokoku-ron* bereits vorweggenommen: Wer dem Buddha-dharma nachfolgt und auf Amida-Buddha vertraut, gewinnt kraft des Ur-Versprechens nach dem Tod das Leben im Reinen Land und erfährt die höchste Erleuchtung. Insofern ereignet sich die Existenz jedes Amida-Anhängers in der „Sphäre absoluter Wirklichkeit“ (*shintai*), in welcher der Buddha-dharma wirkt. Gleichwohl ist in seiner irdischen Existenz jeder Anhänger Amidas zuallererst Untertan eines Königs. Er lebt also auch in einer „Sphäre relativer Wirklichkeit“ (*zokutai*), in wel-

anstehenden vier Punkte auch in der selbstkritischen Reflexion des eigenen Diskurses zu berücksichtigen (vgl. ZIMA 1989: 182). Meines Erachtens umfaßt dies alle wesentlichen Punkte, die bei einer adäquaten Untersuchung der Genese, Struktur und Funktion eines historischen Diskurses – etwa des buddhistisch-nationalistischen der Bakumatsu-Zeit – berücksichtigt werden müßten.

cher das „Gesetz des Königs“ (*ōbō*) gilt. Dort hat er die öffentlichen Angelegenheiten in angemessener Weise zu betreiben und darf keinesfalls, wie schon Rennyō erklärt hat, in seiner Loyalität gegen die Obrigkeit⁵⁴ fehlen, indem er sich etwa auf seine Pflichten als Amida-Anhänger beruft. Besonders deutlich wird die Trennung zwischen *shintai* und *zokutai* auch an der Stelle, wo Gesshō die Anhängerschaft des Nishi Hongan-ji auffordert, den westlichen Barbaren notfalls im Kampf entgegenzutreten, um „im Leben ein getreuer Gefolgsmann des Tennō zu werden (*ikite kinnō no chūshin to nari*) und noch nach 1000 Jahren berühmt zu sein, im Tode ein Buddha zu werden (*shishite ōjō jōbutsu shi*) und auf ewig unvergleichliche Glückseligkeit zu erfahren“ (siehe auch FUJII 1988: 215).

- 3) Da sich jeder Amida-Anhänger in den Dienst der öffentlichen Angelegenheiten zu stellen und für die Wohltaten des durch die Obrigkeit repräsentierten Staates dankbar zu zeigen hat, ist auch die argumentative Struktur eines dritten prominenten Ideologems des Meiji-Buddhismus in Gesshōs Diskurs bereits angelegt: „Das Gesetz des Königs ist das Ausschlaggebende“ (*ōbō ihon*). Es hat allerdings den Anschein, daß Gesshō bei der Nennung der die Obrigkeit repräsentierenden Titel und Ämter recht großzügig verfährt und im Hinblick auf die Frage, wem genau die Leute Loyalität zu erweisen haben, nicht weiter differenziert (siehe auch FUJII 1988: 215). „Gesetz des Königs“ sind dementsprechend keineswegs nur die Wünsche des Tennō, sondern auch alles, was dem einfachen Volk vom Shōgun – prominent vertreten durch Tokugawa Ieyasu, den Tōshōgū –, den Landesfürsten und den *jito* befohlen wird. Der „Kraft der Hilfe von außen seitens der Landesfürsten und hohen Amtsträger“ (*kokuō daijin gego no chikara*) hat es die Anhängerschaft des Nishi Hongan-ji zu danken, daß sie ihren Glauben überhaupt praktizieren kann, und dem Tōshōgū sowie seiner erleuchteten Nachkommenschaft ist sie verpflichtet, weil diese „das Land zur Gerechtigkeit zurückgeführt“ und sich „überall um Ruhe und Frieden verdient gemacht“ haben. Wenn ich ihn richtig verstehe, geht Gesshō gar so weit, selbst den Kampf um den Ishiyama Hongan-ji als ein dunkles Kapitel in der Geschichte seiner Glaubensgemeinschaft darzustellen, weil die-

⁵⁴ Wie der entsprechenden Textstelle aus Gesshōs Traktat zu entnehmen ist, spricht Rennyō konkret von den *shugo* und *jito*, die aber meines Erachtens von Gesshō im Hinblick auf die Loyalität, mit der ihnen das Volk zu begegnen hat, ebenso wie der Shōgun oder die „Landesfürsten“ (*kokuō*) als im Grunde gleichwertige Vertreter der Obrigkeit aufgefaßt werden. Wo immer ich im Traktat mit „Obrigkeit“ übersetzt habe, verwendet Gesshō Begriffe wie *tsukasa* bzw. *kan*, *kanpu* oder auch *yūshi*.

ser letztlich ein Loyalitätsbruch gegen die in diesem Falle durch Oda Nobunaga repräsentierte Obrigkeit war.

- 4) Demungeachtet ist aber Gesshō als Chōshū-Vertreter der *sonnō jōi*- und *tōbaku*-Bewegungen ein Nishi Hongan-ji-Priester, der sich vorrangig dem Tennō zu Loyalität verpflichtet fühlt. Entsprechend erklärt er in einem Ton, der eher an die nativistischen *kokugaku*-Schulen erinnert: „Nur unser Land der Götter (*waga shinshū*) erhebt sich alleine aus der Weite des Ozeans, und in den nunmehr über 2500 Jahren, seit die Himmlische Ahne, dem Himmel Folge leistend, den rechten Weg erstellt hat, die Irdischen Gottheiten diesem gefolgt sind und Jinmu-Tennō die Erbschaft des göttlichen Geschlechts angetreten hat, haben sich in 124 Generationen die Kaiserlichen Nachfahren für seine ununterbrochene Folge verbürgt.“ Im letzten Abschnitt seines Traktats prophezeit er, daß sich die Unzählbaren, also die Anhänger des Nishi Hongan-ji, dem „Prinzip der Kaisertreue“ (*kinnō no gi*) zuwenden werden. Und schließlich kritisiert er das Bakufu wegen seiner Unfähigkeit, durch „die Tat einer plötzlichen Säuberungsschlacht hervorzutreten“. Einerseits durch die mit Gesshōs Verweis auf die Worte Rennyos einhergehende Betonung der grundsätzlichen Verpflichtung aller Anhänger seiner Glaubensgemeinschaft, sich für die von der Obrigkeit – Shōgun, *shugo*, *jito* etc. – empfangenen Wohltaten durch Loyalität dankbar zu zeigen, sowie andererseits durch Gesshōs Hervorhebung eines inhaltlich noch sehr vagen „Prinzips der Kaisertreue“, welches gleichwohl in seinem Diskurs bereits von nativistischen Elementen unterstützt wird (Begriffe wie „Himmlische Ahne“ (*tensō*), „Land der Götter“ (*shinshū* oder *shinkoku*) etc.), dürfte es der Generation seiner geistigen Erben, der *Bōchō*-Linie des Nishi Hongan-ji, relativ leichtgemacht worden sein, für sich selbst und den von ihnen vertretenen Buddhismus einen Platz unter dem sich entfaltenden Absolutismus des Tennō-Systems zu finden. Hinzu kommt meines Erachtens, daß Gesshōs Schüler sich nicht lediglich einem abstrakten Prinzip verpflichtet fühlten, das ihnen ihr Lehrer gepredigt hatte, sondern daß sie auch zusammen mit den Schülern Yoshida Shōins und Teilen der ortsansässigen Landbevölkerung, die zu erreichen und zu mobilisieren sie als Priester der Nishi Hongan-ji-Zweigtempel weitaus eher in der Lage gewesen sein dürften als Samurai auch noch so niederer Herkunft,⁵⁵ im Namen der nationalen Inter-

⁵⁵ MARUYAMA (1974: 365) schreibt über Yoshida Shōin: „Shōin, searching for a driving force for the sonnō-jōi movement, looked lower and lower in the society for it, from the bakufu, to the feudal lords, to their retainers, and to the rōnin. But his last hope was the sōmō no shishi, the ‘men of high purpose from the grass roots’, all of whom were, of course, samurai. He did not look any lower.“

essen Chōshūs und Japans gegen das Shōgunat tatsächlich gekämpft und damit der späteren Meiji-Regierung zur Macht verholfen haben. Diese zumindest auf buddhistischer Seite vorrangig von einer nicht ganz unberechtigten Xenophobie und einem nationalen Sentiment – der *Buppō gokoku-ron* zeigt dies – genährte Zusammenarbeit in den Reihen der *shotai* dürfte es auf ihre Weise begünstigt haben, daß sich die *Bōchō*-Priester dann später auch auf einer sehr persönlichen Ebene der zu großen Teilen aus ehemaligen Chōshū-Samurai bestehenden Meiji-Regierung loyal verbunden fühlten. Dies sollte bei einer Untersuchung des Denkens und Handelns aller jener *Bōchō*-Priester berücksichtigt werden, die die in späteren Jahren zunehmend nationalistisch-expansionistische Politik ihrer Regierung nach Kräften unterstützt haben, nachdem die in erster Linie vom Hirata-Nativismus ausgehenden Gefahren für den Buddhismus während der späten 1860er und frühen 1870er Jahre erst einmal gebannt worden waren.

Im Gegensatz zu Shōin war der radikalere denkende Gesshō als Priester eines Provinztempels sehr wohl darauf bedacht, im Hinblick auf die nationale Krise Japans bei der *ganzen* Bevölkerung ein politisches Bewußtsein für die dringende Notwendigkeit der von ihm geforderten Küstenverteidigung zu schaffen (vgl. NAKANO 1973: 73). Wie aus einigen seiner Schriften – etwa der radikalen Schrift *Naikai kiyū* [Sorgen [bezüglich] der Binnensee] – deutlich hervorgeht, war ihm dabei an einer entsprechenden Ausbildung selbst der Frauen in den Dörfern der Provinz Suō gelegen (vgl. MURAKAMI 1979: 233). Insofern dürfte es berechtigt sein, Gesshō und seine Schüler als ein wichtiges Bindeglied zwischen den letztlich einer sozialen Elite zugehörigen *shishi* und der einfachen Landbevölkerung Chōshūs zu betrachten, ohne die die *sonnō jōi*- und spätere *tōbaku*-Bewegung um ein vitales Element ärmer gewesen wäre. Eine wichtige Studie jüngerer Datums, die hervorhebt, daß neben den sozialen Eliten auch das Volk maßgeblich an den schließlich zur Meiji-Restauration führenden Ereignissen beteiligt war, und die versucht, dessen Motive hierfür zu beleuchten, ist WILSON (1992). Zwar betont Wilson zutreffend, daß neben dem in der westlichen Geschichtsschreibung traditionell angeführten Motiv des Patriotismus bzw. Nationalismus – auf japanischer Seite hat man es oft vorgezogen, auf einen der Gesellschaft inhärenten Strukturwandel bzw. auf innere Widersprüche als auslösende Momente der Restauration zu verweisen, um zu verhindern, diese lediglich als Reaktion auf eine durch den Westen an Japan herangetragene Gefahr darstellen zu können – auch dem der „Erlösung“ (*redemption*) eine große Bedeutung im Hinblick auf die Akteure der Bakumatsu-Zeit zukommt. Allerdings denke ich nicht, daß Gesshōs Diskurs von Motiven geleitet war, die etwa dem gleichsam chiliastischen Traum von der „Welterneuerung“ (*yonaooshi*) unterlagen. Insofern können dergleichen Überlegungen an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben. Den vollständigen Text von *Naikai kiyū* bietet NAKANO (1971: 145–149; 1980: 253–258).

4. SCHLUSS

Das in der vorliegenden Arbeit angeschnittene Problemfeld ist zu komplex und umfangreich, um an dieser Stelle adäquat oder auch nur annähernd zufriedenstellend abgehandelt werden zu können. Es ging lediglich darum, einen einführenden Diskussionsbeitrag zur möglichen Bedeutung einer eingehenden Auseinandersetzung mit der Geschichte und insbesondere dem nationalistischen Diskurs des Bakumatsu-Buddhismus vorzulegen. In der Hoffnung, hierdurch auch Anregungen zu künftiger Forschung geben zu können, habe ich versucht, auf einige der von mir als solche empfundenen Schwachpunkte des vorherrschenden wissenschaftlichen Diskurses über diesen Untersuchungsgegenstand hinzuweisen. Gleichzeitig wollte ich durch den Verweis auf den von der westlichen Geschichtsschreibung fast völlig ignorierten Nishi Hongan-ji-Priester Gesshō und die Übersetzung wichtiger Passagen seines bekanntesten Traktats einen möglichen Einstiegs- bzw. Ausgangspunkt für eine sinnvolle Historiographie über nationalistisches Denken im Rahmen des modernen japanischen Buddhismus aufzeigen.

Um abschließend noch einmal kurz auf einige zentrale Punkte der vorliegenden Überlegungen einzugehen: Das insbesondere im Rahmen der westlichen Geschichtswissenschaft verbreitete Bild eines „dekadenten“ Tokugawa-Buddhismus dürfte wesentlich dazu beigetragen haben, daß dieser nur in wenigen Ausnahmefällen wissenschaftlicher Betrachtung für wert befunden wurde. Damit hat man sich aber meines Erachtens nicht nur der Möglichkeit begeben, zu einem ausgewogeneren Verständnis religionspolitischer und intellektueller Prozesse innerhalb der Tokugawa-Gesellschaft zu gelangen. Man hat auch solche historischen Ereignisse, Personenkreise, lokalpolitische und überregionale Entwicklungen etc. im Zusammenhang mit dem Tokugawa-Buddhismus außer acht gelassen, deren Berücksichtigung dazu hätte beitragen können, im Rahmen der historischen Forschung über den bereits relativ ausführlich behandelten Meiji-Buddhismus dort Kontinuitäten aufzuzeigen und zu Erklärungsansätzen zu gelangen, wo bisher eher kopfschüttelnd Frakturen registriert worden sind.

Die vorliegende Arbeit soll keineswegs ein Plädoyer für einen grundsätzlichen Primat ausschließlich Kontinuität bezeugender Historiographie sein. Die Betonung von Brüchen kann ihre Berechtigung haben. Die hier vorgeschlagene Einbeziehung der Person und des Denkens des Bakumatsu-zeitlichen Priesters Gesshō in eine Untersuchung buddhistisch-nationalistischer Ideologie ist aber aus vor allem zwei Gründen für ein besseres Verständnis der Geschichte des modernen japanischen Buddhismus von Bedeutung:

- 1) Gesshō war ein direkter ideologischer Lehrmeister zentraler Persönlichkeiten des Meiji-Buddhismus. Ich hoffe, mit der Übersetzung wichtiger Passagen des *Buppō gokoku-ron* einen Eindruck davon vermittelt zu haben, daß sein Diskurs über die nationale Bedeutung des Buddhismus wesentliche Elemente vorwegnimmt, die auch die Haltung des Meiji-zeitlichen Nishi Hongan-ji, prominent vertreten durch Shimaji Mokurai, Akamatsu Renjō und Ōzu Tetsunen, gegenüber einer im Namen Kaiserlicher Autorität agierenden Obrigkeit und der Nation bestimmt haben. Im Sinne einer weiteren Verdeutlichung der hier angesprochenen Kontinuitäten wäre daher auf diskursanalytischer Ebene von einer zukünftigen Forschung zu erhoffen, daß sie beispielsweise solche Texte Shimajis aufgreifen und mit Gesshōs Ausführungen über den Schutz des Landes vergleichen würde, in denen sich dieser etwa auf das Verhältnis von Buddhismus und Krieg bezogen hat. In einem weiteren Schritt wäre es dann interessant, dergleichen Texte mit jenen Petitionsschriften Shimajis zu vergleichen, die ihm den Ruf eines auf „Trennung von Politik und Religion“ und „Religionsfreiheit“ bedachten aufklärerischen Kritikers der Meiji-Regierung eingebracht haben.
- 2) Gesshō stand als einflußreicher Mitstreiter der Bewegungen zur „Verehrung des Tennō und Vertreibung der Barbaren“ sowie zum „Sturz des Shōgunats“ in engem Kontakt und regem Meinungsaustausch mit den *shishi* um Yoshida Shōin. Er ist eine Schlüsselfigur für ein genaueres Verständnis der engen persönlichen Kontakte seiner direkten Schüler und geistigen Erben zu so wichtigen Meiji-zeitlichen Staatsmännern wie etwa Kido Takayoshi oder Itō Hirobumi. Shimajis religionspolitische Erfolge etwa im Kampf um den Austritt seiner Religionsgemeinschaft aus der eingangs erwähnten „Großen Lehranstalt“, die meines Erachtens viel zu euphorisch als Siege des Buddhismus in einem Kampf für „Trennung von Politik und Religion“ und „Religionsfreiheit“ gefeiert worden sind, sollten in erster Linie vor dem Hintergrund dieser engen persönlichen Kontakte zweier Personengruppen aus Chōshū gesehen werden. Hier wäre im Sinne einer weiteren Verdeutlichung der angesprochenen Kontinuitäten auf einer analytisch-narrativen Ebene von der zukünftigen Forschung zu erhoffen, daß sie sich zunächst einmal um eine umfassendere Darstellung jener Zusammenarbeit der Personengruppen um Gesshō und Shōin während der Bakumatsu- und der Meiji-Zeit bemühen würde. Gerade auch im Hinblick auf den anti-buddhistischen Ikonoklasmus könnte dies dazu beitragen, ein deutlicheres Licht auf die Religionspolitik der Meiji-Regierung gegenüber dem Buddhismus zu werfen.

LITERATURVERZEICHNIS

Bei Verweisen auf den *Taishō-tripitaka* und die gesammelten Werke Yoshida Shōins wurde eine Abkürzung ihrer japanischen Titel verwendet, also TSD für *Taishō shinshū daizōkyō* und YSZ für *Yoshida Shōin zenshū*. Beide sind gemäß ihrer Abkürzung alphabetisch in das Literaturverzeichnis eingeordnet.

- AKUTAGAWA, Gijun (1968): *Dai ni kiheitai shoki Akutagawa Giten* [Akutagawa Giten: Schreiber bei der Zweiten irregulären Brigade]. Yanai: Selbstverlag.
- ANDERSON, Ronald Stone (1956): *Nishi Honganji and Japanese Buddhist Nationalism, 1862–1945*. Berkeley: University of California (unveröffentlichte Dissertation auf Mikrofilm).
- ANTONI, Klaus (1993): Die „Trennung von Göttern und Buddhas“ (*shim-butsu bunri*) am Ōmiwa-Schrein in den Jahren der Meiji-Restauration. In: SCHNEIDER, Roland, Hans STUMPFELD und Klaus WENK (Hg.): *Festgabe für Nelly Naumann*. Hamburg: OAG, S. 21–52 (= Mitteilungen der OAG; 119).
- BELLAH, Robert Neelly (1957): *Tokugawa Religion: the Cultural Roots of Modern Japan*. New York: Free Press.
- BOURDIEU, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BREEN, John (1991): Rezension zu: KETELAAR, James Edward (1990): *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. In: *Monumenta Nipponica* 46, 2, S. 272–273.
- CALMAN, Donald (1992): *The Nature and Origins of Japanese Imperialism: a Reinterpretation of the Great Crisis of 1873*. London und New York: Routledge.
- COLLCUTT, Martin (1986): Buddhism: the Threat of Eradication. In: JANSEN, Marius B. und Gilbert ROZMAN (Hg.): *Japan in Transition: from Tokugawa to Meiji*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, S. 143–167.
- CRAIG, Albert M. (1961): *Chōshū in the Meiji Restoration*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DE VISSER, M. W. (1935): *Ancient Buddhism in Japan: Sūtras and Ceremonies in Use in the Seventh and Eighth Centuries A. D. and their History in Later Times*. Leiden: E. J. Brill.
- DUMOULIN, Heinrich (1938): Yoshida Shōin (1830–1859) – Ein Beitrag zum Verständnis der geistigen Quellen der Meijierneuerung. In: *Monumenta Nipponica* 1, 2, S. 350–377.

- EAGLETON, Terry (1991): *Ideology: an Introduction*. London und New York: Verso.
- EARHART, H. Byron (1969): *Japanese Religion: Unity and Diversity*. Belmont, California: Dickenson.
- EDER, Matthias (1978): *Geschichte der japanischen Religion: 2. Band: Japan mit und unter dem Buddhismus*. Nagoya: Asian Folklore Studies (= Asian Folklore Studies Monograph; 7, 2).
- ELIOT, Charles (1935): *Japanese Buddhism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- FISCHER, Peter (Hg.) (1979): *Buddhismus und Nationalismus im modernen Japan*. Bochum: Brockmeyer (= Berliner Beiträge zur sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Japanforschung; 4).
- FUJII, Takeshi (1988): Shinzoku nitai-ron ni okeru shintō-kan no henka: Shimaji Mokurai no seikyō-ron no motarashita mono [Veränderungen der Ansichten über den Shintō im Rahmen des Diskurses über die „zwei Sphären absoluter und relativer Wirklichkeit“: Was Shimaji Mokurais Diskurs über (das Verhältnis) von Politik und Religion bewirkt hat]. In: INOUE, Nobutaka und Koremaru SAKAMOTO (Hg.): *Nihon-gata seikyō kankei no tanjō* [Die Geburt des japanischen Typs der Beziehung von Politik und Religion]. Tōkyō: Daiichi Shobō, S. 199–244.
- FUJITANI, Takashi (1992): Rezension zu: KETELAAR, James Edward (1990): *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. In: *The Journal of Japanese Studies* 18, 2, S. 533–538.
- FUKUSHIMA, Hirotaka (1970): Shintō kokkyō seisakuka no Shin-shū: Shin-shū kyōdan no teikō to taisei e no saihensei [Die Wahre Sekte des Reinen Landes unter der Politik (zur Etablierung) des Shintō als Staatsreligion: Der Widerstand der Wahren Sekte des Reinen Landes und ihre Neu-einbeziehung in das Establishment]. In: *Nihon-shi Kenkyū* 115, S. 83–104.
- FUKUSHIMA, Hirotaka (1978): Kaigai kyōjō shisatsu: Haibutsu jōkyōka no seiō [Die Observation der Situation von Glaubenslehren in Übersee: West-Europa zur Zeit des anti-buddhistischen Ikonoklasmus (in Japan)]. In: *Ryūgoku Daigaku Ronshū* 413, S. 45–65.
- GRAPARD, Allan G. (1984): Japan's Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji (*shimbutsu bunri*) and a Case Study: Tonomine. In: *History of Religions* 22, 3, S. 240–265.
- GRAPARD, Allan G. (1992): Rezension zu: KETELAAR, James Edward (1990): *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 19, 4, S. 390–395.

- GRIFFIN, Roger (1993): Nationalism. In: EATWELL, Roger und Anthony WRIGHT (Hg.): *Contemporary Political Ideologies*. London: Pinter Publishers, S. 147–168.
- HAROOTUNIAN, Harry D. (1970): *Towards Restoration: the Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*. Berkeley, Los Angeles und Oxford: University of California Press.
- HAROOTUNIAN, Harry D. (1988): *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago und London: The University of Chicago Press.
- HIGASHI, Kan'ichi (1901): *Shaku Gesshō* [Gesshō, der Śākyā]. Tōkyō: Haku-bunkan (= Shōnen tokuhon; 33).
- HINO, Kenryū (1984): Kindai ni okeru Shin-shū no kyōgaku rosen: toku ni shinzoku nitai o chūshin to shite [Generelle Tendenzen in der Glaubenslehre der Wahren Sekte des Reinen Landes [im Japan] der Neuzeit: Unter besonderer Berücksichtigung von shinzoku nitai]. In: *Bukkyō-shi Kenkyū* 19/20, S. 147–162.
- HOLTOM, D. C. (1943): *Modern Japan and Shinto Nationalism: a Study of Present-Day Trends in Japanese Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- HUBER, Thomas M. (1981): *The Revolutionary Origins of Modern Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- IENAGA, Saburō (1961): Nihon no kindaika to bukkō (Japan's Modernization and Buddhism). In: HÖZŌKAN HENSHŪ-BU (Hg.): *Kōza kindai bukkō: dai ni-kan: rekishi-hen* [Vorlesungen über den modernen Buddhismus: Band zwei: Abteilung Geschichte]. Kyōto: Hōzōkan, S. 7–35.
- IROKAWA, Daikichi (1970): *Meiji no bunka* (The Culture of the Meiji Period). Tōkyō: Iwanami Shoten.
- KAMINE, Tessei (1936): *Meiji ishin no kinnō-sō* [Die Loyalisten-Priester der Meiji-Restauration]. Kyōto: Kōkyō Shoin.
- KASHIWAHARA, Yūsen (1994): Gesshō. In: KASHIWAHARA, Yūsen und Kōyū SONODA (Hg.): *Shapers of Japanese Buddhism*. Tōkyō: Kōsei Publishing, S. 194–206.
- KASHIWAHARA, Yūsen und Kōyū SONODA (Hg.) (1994): *Shapers of Japanese Buddhism*. Tōkyō: Kōsei Publishing.
- KAWAKAMI, Kizō (1971): *Utsunomiya Mokurin, Yoshida Shōin ōfuku shokan* [Der Briefwechsel zwischen Utsunomiya Mokurin und Yoshida Shōin]. Tōkyō: Kinseisha.
- KETELAAR, James Edward (1990): *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- KISHI, Yasuyuki (1973): Bakumatsu bōchō ni okeru sōryo no dōkō [(Politische) Tendenzen unter den buddhistischen Priestern der Provinzen

- Suō und Nagato während der Bakumatsu-Zeit]. In: *Bukkyō-shi Kenkyū* 6, S. 21–33.
- KITAGAWA, Joseph Mitsuo (1966): *Religion in Japanese History*. New York und Oxford: Columbia University Press.
- KITAMURA, Satoshi (1994): Gesshō. In: SHIN JINBUTSU ŌRAISHA (Hg.): *Sōshūhen: Nihon-shi meisō monoshiri hyakka* [Sammelband: Alles über berühmte Mönche der japanischen Geschichte]. Tōkyō: Shin Jinbutsu Ōraisha, S. 245–249 (= Bessatsu rekishi tokuhon; 19, 12).
- KLEINEN, Peter (1994): *Nichiren-Shugi: Zum Verhältnis von Nichiren-Buddhismus und japanischem Nationalismus am Beispiel von Tanaka Chigaku (1861–1939)*. Bonn und Tōkyō: Deutsches Institut für Japanstudien (= Miscellanea; 7).
- KODAMA, Shiki (1976): *Kinsei Shin-shū no tenkai katei: Nishi Nihon o chūshin to shite* [Der Entwicklungsprozeß der Wahren Sekte des Reinen Landes in der frühen Neuzeit: Unter besonderer Berücksichtigung West-Japans]. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- KODAMA, Shiki (1979): Gesshō to Shin-shū kyōdan [Gesshō und die Glaubensgemeinschaft der Wahren Sekte des Reinen Landes]. In: MISAKA, Keiji (Hg.): *Ishin no senkaku Gesshō no kenkyū* [Studien zu Gesshō, einem Pionier der Restauration]. Tokuyama: Matsuno Shoten, S. 39–99.
- KODAMA, Shiki (1994): Shimaji Mokurai. In: KASHIWAHARA, Yūsen und Kōyū SONODA (Hg.): *Shapers of Japanese Buddhism*. Tōkyō: Kōsei Publishing, S. 207–218.
- LANGER-KANEKO, Christiane (1984): *Die Lehre der Jōdo-Shinshū*. Tōkyō: OAG (= OAG Aktuell).
- LEE, Edwin B. (1975): Nichiren and Nationalism: the Religious Patriotism of Tanaka Chigaku. In: *Monumenta Nipponica* 30, 1, S. 19–35.
- LOKOWANDT, Ernst (1978): *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintō in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit (1868–1890)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- MARUYAMA, Masao (1974): *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Tōkyō: University of Tokyo Press.
- MASUTANI, Fumio und Yoshimichi UNDŌ (1956): Buddhism. In: KISHIMOTO, Hideo (Hg.): *Japanese Religion in the Meiji-Era*. Tōkyō: Ōbunsha, S. 101–169 (= Japanese Culture in the Meiji-Era; Vol. II: Religion).
- MCMULLIN, Neil (1984): *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- MCMULLIN, Neil (1989): Historical and Historiographical Issues in the Study of Pre-Modern Japanese Religions. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 16, 1, S. 3–40.
- MCMULLIN, Neil (1992): Which Doctrine? Whose „Religion“? – A Rejoinder. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 19, 1, S. 29–39.

- MERQUIOR, J. G. (1979): *The Veil and the Mask: Essays on Culture and Ideology*. London, Boston und Henley: Routledge and Kegan Paul.
- MISAKA, Keiji (Hg.) (1979): *Ishin no senkaku Gesshō no kenkyū* [Studien zu Gesshō, einem Pionier der Restauration]. Tokuyama: Matsuno Shoten.
- MIYAZAKI, Enjun (1989) [1934]: Hongan-ji ha kinnō-sō jiseki [Die Errungenschaften der Loyalisten-Priester aus der Hongan-ji-Denomination]. In: MIYAZAKI, Enjun: *Shin-shū-shi no kenkyū: ge* [Studien zur Geschichte der Wahren Sekte des Reinen Landes: Letzte Abteilung]. Kyōto: Shibunkaku Shuppan, S. 411–478 (= Miyazaki Enjun chōsaku-shū; 5).
- MURAKAMI, Iwatarō (1979): Gesshō to Akira Atsunosuke [Gesshō und Akira Atsunosuke]. In: MISAKA, Keiji (Hg.): *Ishin no senkaku Gesshō no kenkyū* [Studien zu Gesshō, einem Pionier der Restauration]. Tokuyama: Matsuno Shoten, S. 171–294.
- NAKANO, Masayuki (1965): Ōshima kassen ni okeru sōryo no katsudō [Die Aktivitäten von Priestern bei der Schlacht um Ōshima]. In: *Yamaguchi-ken Chihō-shi Kenkyū* 13, S. 54–59.
- NAKANO, Satoru (1970): Shiryō shōkai „Buppō gokoku-ron“: Gesshō [Einführung in die Quelle „Traktat über den Schutz des Landes durch den Buddha-dharma“ von Gesshō]. In: *Dendōin Kiyō* 10, S. 132–142.
- NAKANO, Satoru (1971/1980): Kindai Shin-shū-shi ni okeru „shinkyō jiyū undō“ no mondai [Das Problem der „Bewegung für Religionsfreiheit“ im Rahmen der modernen Geschichte der Wahren Sekte des Reinen Landes]. In: *Dendōin Kiyō* 11, S. 136–151 (Neuabdruck in: KENKŌ, Futaba und Michio SATŌ (Hg.): *Shin-shū kyōgaku kenkyū: dai san-shū* [Studien zur Glaubenslehre der Wahren Sekte des Reinen Landes: Band 3]. Kyōto: Nagata Bunshōdō, S. 243–260).
- NAKANO, Satoru (1973): Kindai Hongan-ji ni okeru „bōchō-rosen“ to yobiuru mono [Die man als „Bōchō-Linie“ des Hongan-ji (im Japan) der Neuzeit bezeichnet]. In: *Dendōin Kiyō* 13, S. 62–77.
- NARUTO-SON (Hg.) (1955): *Naruto-sonshi* [Geschichte der Landgemeinde Naruto]. Hōfu: Selbstverlag.
- NAYLOR, Christina (1991): Nichiren, Imperialism, and the Peace Movement. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 18, 1, S. 51–78.
- NUNOME, Yuishin (1942): *Yoshida Shōin to Gesshō to Mokurin* [Yoshida Shōin, Gesshō und Mokurin]. Kyōto: Kōkyō Shoin.
- ŌKUWA, Hitoshi (1974): Bakuhan taisei to bukkō: kinsei shisō-shi ni okeru bukkō shisō-shi no ichizuke no kokoromi [Das System der Territorialfürstentümer unter dem Tokugawa-Shōgunat und der Buddhismus: Ein Versuch über die Einordnung der Geschichte buddhistischen Denkens im Rahmen der intellektuellen Geschichte (im Japan) der frühen Neuzeit]. In: *Bukkyō Shigaku Kenkyū* 17, S. 94–117.

- OOMS, Herman (1984): Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology: Contours of a Problem. In: NOSCO, Peter (Hg.): *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, S. 27–61.
- OOMS, Herman (1985): *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570–1680*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- RHODES, Robert (1983): Shimaji Mokurai (1838–1911). In: KODANSHA LTD. (Hg.): *Kodansha Encyclopedia of Japan*, Vol. 7. Tōkyō: Kodansha, S. 99.
- ROGERS, Minor L. und Ann T. ROGERS (1990): The Honganji: Guardian of the State (1868–1945). In: *Japanese Journal of Religious Studies* 17, 1, S. 3–28.
- ROGERS, Minor L. und Ann T. ROGERS (1991): *Rennyō: the Second Founder of Shin Buddhism: with a Translation of his Letters*. Berkeley: Asian Humanities Press (= Nanzan Studies in Asian Religions; 3).
- SANSOM, George (1931): *Japan: a Short Cultural History*. London: Cresset Press.
- STAGGS, Kathleen M. (1983): ‚Defend the Nation and Love the Truth‘: Inoue Enryō and the Revival of Meiji-Buddhism. In: *Monumenta Nipponica* 38, 3, S. 251–281.
- STANFORD, Michael (1994): *A Companion to the Study of History*. Oxford, U. K. und Cambridge, U. S. A.: Blackwell.
- TAKEMURA, Makio und Yoshirō TAMURA (1984²): Buddhismus. In: HAMMITZSCH, Horst (Hg.): *Japan-Handbuch*. Wiesbaden: Steiner, Sp. 1551–1569.
- TANABE, George Joji (1989): Tanaka Chigaku: the *Lotus Sutra* and the Body Politic. In: TANABE, George Joji und Willa Jane TANABE (Hg.): *The Lotus Sutra in Japanese Culture*. Honolulu: University of Hawaii Press, S. 191–208.
- TSD (= *Taishō shinshū daizōkyō*) (1924–1934). Tōkyō: Daizō Shuppan (in 100 Bänden von Takakusu Junjirō et al. herausgegebene Kompilation des buddhistischen *tripitaka*).
- THELLE, Notto R. (1987): *Buddhism and Christianity in Japan: from Conflict to Dialogue, 1854–1899*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- TOTMAN, Conrad (1982): Ethnicity in the Meiji Restoration: an Interpretive Essay. In: *Monumenta Nipponica* 37, 3, S. 269–287.
- TSUJI, Zennosuke (1955): *Nihon bukkyō-shi: kinsei-hen no dai yon-kan* [Geschichte des japanischen Buddhismus: Band 4 der Abteilung über die frühe Neuzeit]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- TSUJI, Zennosuke (1984): *Nihon bukkyō-shi kenkyū: dai yon-kan* [Studien zur Geschichte des japanischen Buddhismus: Band vier]. Tōkyō: Iwanami Shoten.

- UMIHARA, Tōru (1972): *Meiji ishin to kyōiku* [Die Meiji-Restauration und Erziehung]. Kyōto: Mineruba Shoten.
- WATT, Paul B. (1984): Jiun Sonja (1718–1804): A Response to Confucianism Within the Context of Buddhist Reform. In: NOSCO, Peter (Hg.): *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, S. 188–214.
- WILSON, George M. (1992): *Patriots and Redeemers in Japan: Motives in the Meiji Restauration*. Chicago und London: The University of Chicago Press.
- YAMPOLSKY, Philip (1971): *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*. New York: Columbia University Press.
- YASUMARU, Yoshio (1979): *Kamigami no Meiji ishin: shinbutsu bunri to haibutsu kishaku* [Die Meiji-Restauration der Götter: Die „Trennung von Shintō und Buddhismus“ und die „Abschaffung und Zerstörung des Buddha“]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- YASUMARU, Yoshio und Masato MIYACHI (1988): *Shūkyō to kokka* [Religion und Staat]. Tōkyō: Iwanami Shoten (= Nihon kindai shisō taikai; 5).
- YOSHIDA, Kyūichi (1959): *Nihon kindai bukkyō-shi kenkyū* [Studien zur Geschichte des modernen japanischen Buddhismus]. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- YOSHIDA, Kyūichi (1970): *Nihon no kindai shakai to bukkyō* [Moderne Gesellschaft und Buddhismus in Japan]. Tōkyō: Hyōronsha.
- YSZ (= Yoshida Shōin zenshū) (1935). Tōkyō: Iwanami Shoten (in 12 Bänden von der Yamaguchi-ken Kyōiku-kai herausgegebene Sammlung der Werke Yoshida Shōins).
- ZIMA, Peter V. (1989): *Ideologie und Theorie: Eine Diskurskritik*. Tübingen: Franke.